历代基督教经典思想文库 刘小枫 主编

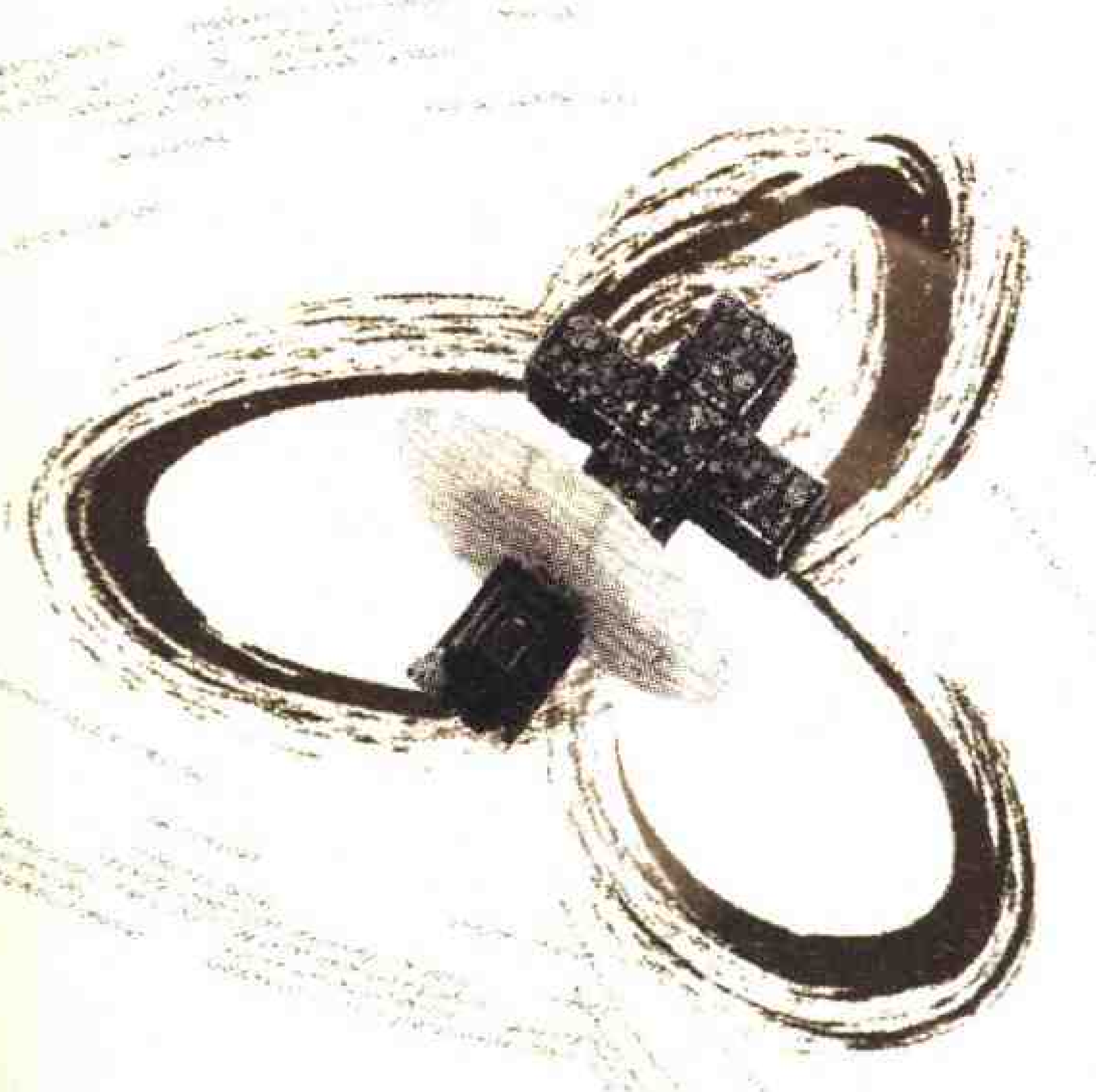
THE INVISIBLE RELIGION



无形的宗教

现代社会中的宗教问题

[德] 卢克曼 著
覃方明 译



中国人民大学出版社



在我们这个时代，个人的自主存在似乎已经变得成问题了。现代社会对个人生活历程的影响是什么？一个人以什么方式才能维持他在这一社会中的自主？除了与社会科学理论的关联之外，这一问题也带有对当代人来说具体而紧迫的意义。个人在社会中的存在问题是一个“宗教”问题，而社会学与当代人的关联主要来自社会学对于理解个人在现代社会结构中的命运的探索。

ISBN 7-300-04961-3



9 787300 049618 >

ISBN 7-300-04961-3 / B · 316

定价：12.90元

历代基督教经典思想文库 刘小枫 主编

THE INVISIBLE RELIGION



无形的宗教

现代社会中的宗教问题

[德] 卢克曼 著

覃方明 译

中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

无形的宗教:现代社会中的宗教问题/[德]卢克曼著;覃方明译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04961-3/B·316
Ⅰ.无…
Ⅱ.①卢…②覃…
Ⅲ.宗教社会学-研究
Ⅳ.B920

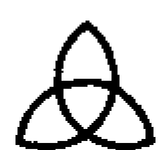
中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第082059号

朗朗书房
历代基督教经典思想文库(刘小枫　主编)
无形的宗教:现代社会中的宗教问题
[德]卢克曼著;覃方明译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　址	北京中关村大街31号	邮政编码	100080
电　话	010-62511242(总编室)		010-62511239(出版部)
	010-62515351(邮购部)		010-62514148(门市部)
网　址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　销	新华书店		
印　刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开　本	880×1240毫米 1/32	版　次	2003年10月第1版
印　张	5.625	印　次	2003年10月第1次印刷
字　数	104 000	定　价	12.90元

总　序

历史地观之，基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程；后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联，仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年，其时有希腊语思想者和拉丁语思想者(希腊教父和拉丁教父)借希腊化哲学思想和罗马哲学思想，表达对基督事件之认信，开基督思想之先河。在中世纪，基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅，形成欧洲中古思想之主流。近代以来，基督新教随宗教改革而衍生，民族国家形成，基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅，形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想，形成独特的俄语基督思想(东正教思想)。近百年来，随着肇始于欧洲之社会现代化的过程，基督思想亦植入亚洲，产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器，基督思想之品质超逾民族性，形态却假依于民族语言。故基督思想既具普世性，又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程，迄今仍在诸民族文化言路中伸展，成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展，王国维尝言："周、秦之语言，至翻译佛典之时代而苦其不足；近时之语言至翻译西典时，而又

苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

相应的知识学方法构成了现代学术的品质,大学和研究机构,为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术(人文-社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学作为一种传统思想也发生了变化,成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素,亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。

文库之编译工作由中国人文学者从事,编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力,"安知不如微虫之为珊瑚与蠃蛤之积为巨石也。"(章太炎语)

汉语学术思想值现代转型重铸之际,文库愿益于汉语思想之丰硕,不负汉语学术之来者。

中译本导言

卢克曼(Thomas Luckmann, 1927~)系当代德国著名社会学家。其代表著作包括《现实的社会构造》(1966年出版,与伯格合著)[P.L.Berger and T.Luckmann:《现实的社会构造:论知识社会学》,New York, 1966]、《无形的宗教》(1967出版)[T. Luckmann:《无形的宗教:现代社会中的宗教问题》,London,1967。德文版于15年后出版,针对诸多评论,作者撰写了长篇的"跋",进一步阐述其关键性的论点。此书的其他译本有:意大利文版(1970),西班牙文版(1973),日文版(1976)],以及《生活世界的构造》(1975年出版,与舒茨合著)[A.Schtz and T.Luckmann:《生活世界的构造》,Neuwied/Darmstadt, 1975]。《无形的宗教》是西方学术界公认的关于宗教与现代社会问题的权威著述,其主要论点是:在现代社会中,宗教已从"有形宗教"即以教会为制度基础的信仰体制转化为以个人虔信为基础的"无形宗教"。卢克曼的宗旨是要建立一种与韦伯的"失魅"命题以及法兰克福学派的"大众社会"理论截然不同的现代性学说。

一

古典社会学产生于个人主义与现代社会秩序的关系问题,对这一问题做出了最明晰阐述的是迪尔凯姆,在《自杀论》一书

中，迪尔凯姆提出个人主义和超越个人功利计算之上的“集体意识”之间的冲突是现代社会所面临的最根本的问题。社会行为本质上是由规则指导的行为，但规则的普遍性和强制性本身不能建立在个人的随机意愿上，这一点康德早已指出过。在传统社会中，规则的普遍性主要是通过一整套文化规范而建立的，而文化规范之被社会成员普遍接受，则在很大程度上取决于以神圣和世俗的划分为基点的宗教传统。与此相对照，现代社会是以个人主义为基准的，而个人主义的首要特征就是个体的自主性，即个人有权自我决定价值规范和生活方式的取舍。因此，个人与社会秩序之关系这一普遍问题在现代社会中可被表述为如下问题：

以个人自主性为基础的社会是如何可能的？

卢克曼指出，这一问题在古典社会学中所占据的中心地位可以解释，为什么韦伯和迪尔凯姆都把个人和社会秩序的关系问题当做是“宗教”问题，为什么宗教理论在他们的社会学著作中居于如此突出的位置。但以后宗教社会学的发展却对解答这个关键问题很少有所裨益，其原因在于：晚近的宗教社会学倾向于把宗教的特定历史表现形式等同于宗教本身。在这一假设之下，对工业社会中教会及教会宗教的研究，似乎只是证明了宗教正普遍地衰落，当代世界正变得日益更少“宗教性”，现代世界的普通公民正在过着一种日益缺乏“真正”意义的生活[参见本书，70~71页]。这类研究的毛病是：在它们试图回答个人自主

性与社会整合的关系问题以前，已事先假定两者之间有不可弥合的冲突。

与此相关的另一个问题是宗教和意识形态的关系，不可否认的是，教会宗教在社会中经常扮演的是“官方”意识形态的角色，其原因在于教会和现存政治、经济体制之间既相互支持又相互冲突的复杂关系。作为社会结构的一部分，教会有其经济、政治和行政制度，这些制度的主要功能是“世俗的”。在这种结构网络中，教会不可避免地建立了自身的“世俗”利益[参见本书，73~74页]。而且，其世俗利益往往与社会中权势集团的利益一致。这可以解释，为什么“官方”宗教对于急剧社会转变通常持“保守主义”立场。而在另一方面，作为现成社会之主要特征的个人自主性，恰好意味着对既定社会秩序和价值规范持批判立场的可能性。所以，一旦把教会宗教等同于宗教本身，我们便必须承认宗教难以为社会批判提供规范基础。

在卢克曼看来，上述两个问题表明了宗教和个人自主性的关系何以成为我们理解现代社会的关键。他的“无形宗教”理论便是以此发端的。

二

卢克曼的“无形宗教”论题建立在他和伯格所提出的关于实在世界之社会构造的知识社会学理论之上。因此我们的讨论最好是从其知识社会学理论入手，这一理论可以概括为以下五点。

1.社会实在的知识基础,实在是世界观或意义体系的客观化

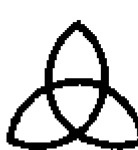
人类个体所拥有的仅仅是其自身当下的直接经验，而为了在各种可能性之间做出选择,为了能计划未来的行动,他必须能对这些经验加以“解释”。而解释则是指人能利用某些抽象的概念范畴或范式把经验加以分类整理，并借助这些范畴来理解不同种类的经验之间的关系。就此而言,概念范畴体系构成了个体理解外部环境并对其做出反应的不可或缺的中介,严格地说,只有通过概念范畴体系解释过的经验才是可理解的，因此才是有

“意义”的。卢克曼把人这种创造和利用解释架构的活动称为人创造“意义”的活动[参见本书,28~29页]。

但我们很难设想每一人类有机体都各自构造其解释架构或意义架构。事实上,个体总是生活在“社会预制的”解释范式或“文化”之中,而这种社会预制的解释范式的最核心内容就是语言。所以,我们可以把文化定义为一种以语言为基础而构成的对外部世界加以解释的整体意义体系,换句话说,文化所提供的是世界观。

“世界观”是卢克曼的社会理论中最关键的概念。在这里,它不是通常所指的对实在世界的一种观点或看法。恰恰相反,就人只可能理解被意义体系所解释的世界而言，世界观就是客观实在,在它之外不存在任何实在,所存在的仅仅是不可理解的、混

杂其名的直接经验。我们的日常生活世界实际上是意义体系或世界观的"社会客观化"。如果社会成员都是运用社会预制的解释范式来理解并预期他人行为，且据此来决定自身的行为，那么这些行为所构成的连续过程，便是一个不断使解释范式由观念转化为社会实在的过程。所谓社会组织，实际上是指有规则的、因此可以预期的制度化人类行为，而由于这样的行为产生于解释范式的作用，所以我们可以恰当地说，社会结构乃是通过行为而客观化了的解释范式体系，伯格和卢克曼对两者的关系做了如下概括：



> 普通社会成员在日常行为中把日常生活世界的实在性视之为当然，但问题并非如此简单。社会实在产生于他们的观念和行为，而且，它正是依靠人们对它的实在性不加质疑的态度而得以维系自身。因此……我们有必要首先阐明日常生活的知识基础，即阐明主观过程(和意义体系)是如何客观化的，主观的常识世界是如何通过这些过程而构造出来的[P. Berger and T. Luckmann：《现实的社会构造》，16~17页，New York，1996]。

2.作为意义体系，客观的世界观具有超越性和道德性，并因此而成为宗教的基本形式

我们已经看到，个人要理解外部世界并对其做出行为，必须依赖于一个起码的意义系统。我们同时也指出，这种意义系统实际上是由社会中历史传承的世界观所提供的，而且，世界观不仅

提供了关于普遍秩序的范式系统,就它的解释范式对于人的行为的影响而言，它实质上通过这种作用而构建了社会秩序,也就是构造了一个有意义的世界。这样,世界观对于个人来说,乃是一个客观的与历史的实在,“正是世界观是社会客观化的历史实在这一事实可以解释它对个人所具有的关键功能。”[参见本书,41页]

首先，世界观作为一代又一代建造的解释范式系统的活动的结果,比较个人从零开始发展起来的解释范畴,是无可比拟的丰富和多样。作为社会客观化的实在,它的稳定性也比个人经验流的稳定性大得无法比较。因此,世界观的稳定性使得个人有可

能将一系列最初互不相关的情况作为一个有序的经验整体来把握,就“意义”是指有序和稳定而言,可以说个人存在从作为历史客观实在的世界观中获得了意义。[参见本书,41-42页]

其次,“世界观作为意义的历史发源地，跨越了个人的生活和世代的生活”。世界观的这种“历史居先性”为人类有机体超越生物本性提供了经验基础,“并使人类有机体超越于直接的生活脉络，而将他们作为人整合进一个意义传统脉络之中。”[参见本书,42页]就此而言,世界观对于每一个人都具有超越性。

最后，世界观的普遍范畴系统能作用于个人行为的前提是，它们对于这些行为具有强制性及规范性,“它决定了个人在世界中的取向,并对他的行为施加影响”,而且“这一影响是如此深刻,以至于个人将其视作理所当然。”[参见本书,41页]实

际上，社会控制和社会秩序均源于世界观的这种规范作用。由此我们可以说，世界观不仅是历史的客观实在，而且是道德实在。

如果宗教按其功能性定义是指能为个人和社会提供意义根据，超越指向以及道德基础的某种“实在”，那么我们可以说“世界观作为一个‘客观的’与历史的社会实在，执行着本质上是宗教的功能”，因此，“我们将它定义为宗教的基本形式。”[参见本书，42页]

3.世界观与神圣世界之间的辩证关系，指涉神圣世界的象征符号是宗教的具体表现形式

按卢克曼的看法，虽然世界观作为整体履行着宗教功能，但仅仅世界观的某一单独要素是不能被称为宗教的。换句话说，尽管我们所置身于其间的社会实在作为客观化了的世界观具有宗教性，但我们不能说任何社会内容因此都是宗教内容。只有代表世界观整体的本质“结构”属性——意义根据、超越指向以及道德基础——的东西才能被正当地称其为宗教[参见本书，46~47页]。但这里显然存在一个悖论：如果任何社会内容都是客观化的世界观的构成成分，如果在世界观之外不存在任何实在，那么有什么东西能超越自身作为构成成分的局限而代表世界观整体的本质“结构”属性？

在卢克曼看来，解决这一悖论的关键是研究世界观的意义等级结构，和作为世界观之客观化的实在世界之间的辩证关系。世界观中所包含的解释范畴、行为模式和典型范式不是彼此分

离的孤立意义单元。它们按其普遍化(典型化)、规范性和超越性的程度的不同而被排布在从低到高的意义等级结构中。在世界观的最低水平上的是日常生活世界中的具体对象和事件，它们当然是整理直接经验的解释图式，但其普遍化和典型化程度很低，更高水平上的解释范畴与行为模式基于第一层次的典型化，在其之上又有更进一步的解释范畴与行为模式，直至我们达到诸如"公正社会秩序"这样的普遍化程度极高，指涉社会与历史整体的解释范畴与行为模式。[参见本书,46~48页]

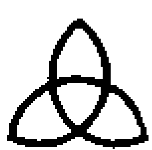
这里需要注意的是，尽管社会现实是世界观"意义等级秩序"的客观化，但这只是说"意义等级秩序"是社会实在得以存

在的先决条件，它并不必然等同与现实存在的社会结构。"意义等级秩序"与社会结构之间的这种间距，主要是由于人的行为直接基于：无意义的"生理过程，生理需要"等等[参见本书,46~47页]。这样，严格说来存在两种"实在"：一是世界观内在的"意义等级秩序"所指向的"理想实在"，一是这种意义秩序的客观化所产生的现实实在或社会结构，卢克曼把前者称为"神圣实在"或"神圣世界"(a sacred universe)，把后者称为"世俗世界"或"日常世界"。

显然，"神圣实在"作为世界观内在的"意义等级秩序"所指向的"理想实在"是与世界观的本质结构同等的，反之，"世俗世界"或社会现实结构则是世界观的本质结构不纯粹的体现。在卢克曼看来，两者之间的这种区别对于我们理解宗教现象具有至

关紧要的意义。虽然世界观作为整体具备超越性和道德性且是意义的最终来源，也就是具备宗教性，但真正能体现它的这种内在本质结构即宗教性的，乃是其"意义等级秩序"所指向的理想实在，现实社会结构只能说在不同程度上体现了这种性质，而不能说代表或真正表达了这种性质。

但他很快指出，在世界观中有一类特别的象征符号，它直接指涉"意义等级秩序"所意向的"神圣实在"，也就是指涉世界观的"意义等级秩序"本身，这就是由我们通常称为宗教象征的种种符号所构成的"神圣表象"。卢克曼把这类表象称做是宗教的具体社会历史形式。



> 代表神圣世界之实在的象征可以称之为宗教表象，因为这些象征以一种具体而集中的方式执行着世界观整体的广泛宗教功能。世界观整体在前面被定义为普遍的、非具体的宗教社会形式。因此，构成了神圣世界的宗教表象的构造将被定义为宗教的具体社会历史形式[参见本书，52 页]。

4.权威合法性与宗教类型

神圣世界与社会日常世界之间的间距，或者说世界观的意义等级结构和作为这一结构的不纯粹体现的社会结构之间的间距，为我们理解宗教的最关键的社会功能奠定了基础，这就是宗教为社会政治权威提供合法性的功能。就社会结构是世界观的意义等级结构的客观化的体现而言，指涉这一世界观之本质结构的宗教表象能表明，在什么意义上现存的社会秩序是合理的、

正当的。但在另一方面，就社会结构是世界观的意义等级结构的不纯粹的体现面言，就两者之间的对立关系面言，宗教表象又是我们赖以评价和批评现存秩序的依据。

这里便触及宗教表象与社会结构的关系问题。宗教表象本身也是世界观的客观化表现，因此所出现的一个关键问题是，宗教表象本身的社会结构基础是什么。如果它们属于社会结构的一部分，那么其合法性功能如何履行？如果它们不隶属于社会结构，那么它们可能处身于何处？

按卢克曼的分析，在前现代社会中大致存在两种解决办法。一种情况是宗教表象与社会政治结构融为一体，换句话说，社会

的经济政治组织同时也是宗教组织。早期社会可提供不少这种宗教类型。另一种情况，是社会中发展出专门的宗教制度和共同体，形成宗教组织相对于所谓世俗组织的“自治”。这种情况多发生于文明程度较高的社会，西方历史上犹太教-基督教传统便是一例[参见本书，53~54页]。

显面易见的是，不同类型的宗教在履行合法性功能上有很大的差异。与社会政治结构融为一体的宗教因为淡化了神圣宇宙和现实社会秩序的对立面只能提供较弱的合法性。与此相对照，专门化的宗教制度则可提供较强的合法性，但不论哪一种情况，宗教制度是通过影响和塑造个人的自我意识与自我认同来履行其合法性功能的。

5.个体自我的多重结构:社会化的自我与个人宗教性

客观化的意义体系或世界观不仅是社会得以构成的先决条件,它同时也是个人自我得以构成的先决条件。个人通过意义体系来理解社会现实,同时又通过自身的行为参与了使解释范式由观念转化为社会实在的过程,这对人的自我意识或自我认同具有至关紧要的意义。首先,他通过参与这种社会过程而能进人包括过去、现在和未来的社会文化连续体,这使他得以超越当下的直接经验,并形成其由回忆和预测所构成的主观连续过程,而这正是所谓"自我"的基本内容。其次,由于个人的这种主观连续体是经由参与"客观的"社会连续过程而形成的,个人的行为不仅被他人记忆,而且被他人评判,这促使他不得不用他人的眼光来审视自身的行为。如此,个人行为便成为不可更改的连续行动,个人被认为对这一连续经历负有明确义务[参见本书,41 页]。换句话说,当个人通过参与客观和道德的社会实在过程而做出行为时,他不可避免地同时要内化客观的意义体系或世界观。正是在这一过程中,个人意识与良心得以形成。

按卢克曼的分析,个人在内化客观的意义体系或世界观的同时,也内化了指涉神圣世界的宗教表象。他把这称之为个人的主观"终极"意义系统或个人宗教性,实际上,个人的主观"终极"意义系统的建立,或者说,个人的主观价值优先系统的建立,乃是内化客观的意义体系或世界观的前提,正如意义等级秩序结构是客观化的世界观的前提。这可以解释历史上的宗教何以对人格形成并进而对社会秩序的形成具有如此至关紧要的作用。

三

现在让我们回到本文开头所讨论的现代社会中宗教与个人自主性的关系问题。卢克曼根据他的知识社会学理论指出，这一问题的正确提法不是专门化的建制性宗教是否在现代社会中业已衰落，或者是否已被诸如民族主义或马克思主义这样的世俗意识形态所取代。正确的提问是：当代工业社会的世界观中的意义等级结构是什么？与这一等级结构相应的神圣世界是什么？指

涉神圣世界的宗教表象又是什么？更重要的是，这些表象在社会结构中的基础是什么？

1.现代社会的制度变化

按卢克曼的看法，要回答这些问题，我们必须研究现代社会中若干根本性的制度变化。其中最重要的是韦伯所分析的社会组织结构的“理性化”。根据卢克曼的分析，社会制度的功能合理化的主要特征是高度复杂的劳动分工所带来的角色专门化，这一变化从根本上改变了个人与社会整体的关系。“个人的社会”存在变成由一系列对高度缺乏个性特征的专门化社会角色的扮演所组成，在这类扮演中，个人变得与有个性的个体经历的意义

脉络不再相关[参见本书,91~92页]。换句话说,个人的主观意义系统与经济政治制度脱离了关系。在前现代社会,经济政治制度能否有效地运转,取决于其制度规范对个人的约束力,而这种约束力又取决于个人是否有效地把社会规范纳人其主观意义系统,并据此形成社会化的自我。我们在前面的分析中已经看到,这种内化过程主要是借助于教会宗教的合法性功能而得以完成的。但在以专门化社会角色为特征的工业社会,行为控制不再依赖个人意识和人格塑造。个人作为人变成可替换的。制度领域只需要关注对扮演的有效控制[参见本书,92页]。这一深刻变化引人了下列意义深远的后果。

首先是政治的、经济的和宗教的制度之间的明确分割。政治领域和经济领域现在都各有其功能合理规范,已不再需要制度化宗教通过塑造个人人格来为它们的合法性提供根据。这样,虽然教会获得了高度的内部自主,且其制度结构也以功能合理性趋向为特征,但其规范的有效性变得仅限于具体的"宗教领域"之内,而"官方"模式的整体要求已经普遍失效,仅具有官词上的意义[参见本书,91页]。这可以解释教会宗教何以在现代社会中迅速衰退。

与此相关的另一后果是个人的自我认同与道德意识为一种私人现象。由于现代社会的基本公共制度在行为控制上已不再依赖个人的道德趋向,因此,与传统社会秩序相比较,它们也无须再设法影响和控制个人意识和个人人格的形成。按卢克曼的说法,自我意识之塑造的私人化也许是现代社会最具革命性的品质[参见本书,93页]。制度分割给个人生活留下了未加组织的广阔领域,也给个人经历的中心意义脉络留下了尚未决定的广阔

区域，在由制度分割所造就的社会结构间隙中于是出现了所谓“私人领域”[参见本书,93页]。个人意识从社会结构中得到“解放”，并在“私人领域”中获得“自由”。这就为个人提供了某种虚幻的自主感,而这种感觉恰好是现代社会中典型的个人特征。

2.终极意义系统成为个人消费对象:无形宗教

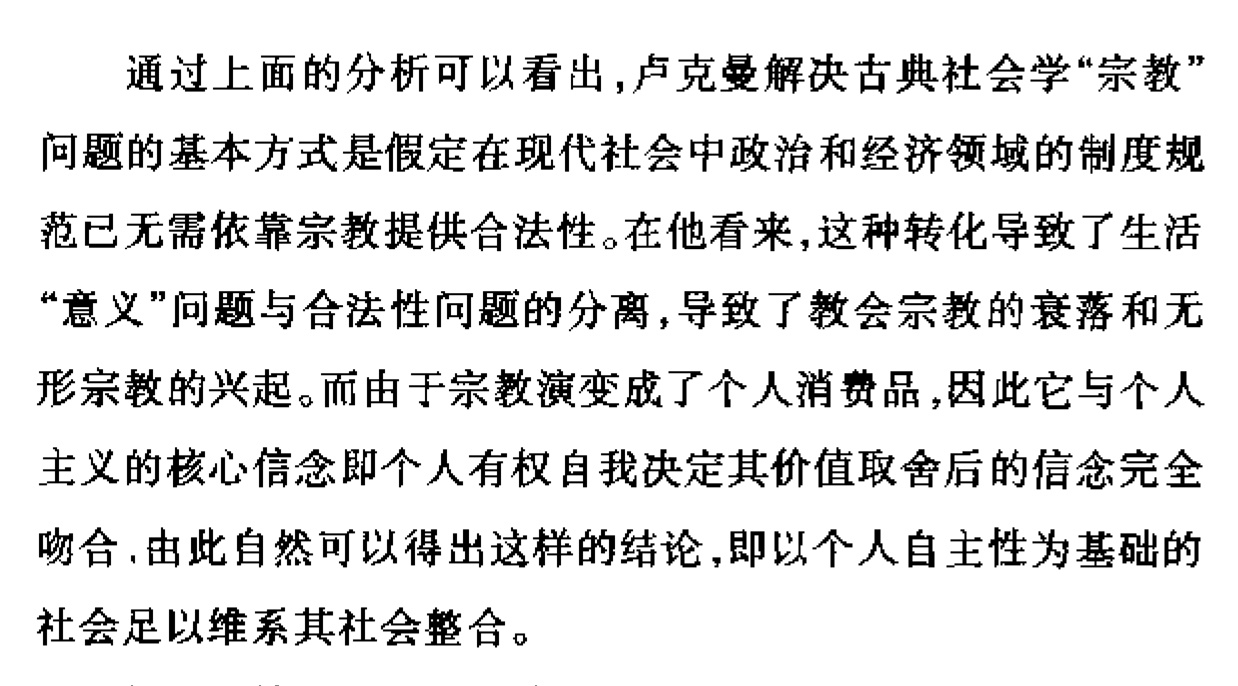
现代社会中政治与经济领域的自我合法化使宗教在传统上所行使的合法性功能丧失了意义。这构成了现代个人与社会秩序之间关系的最关键问题。人类社会有史以来第一次出现了这

样一种情况,即社会规范秩序与超越性的神圣世界日益疏离。换句话说，世界观的意义等级秩序结构已不再需要为社会整合提供价值基础。共产主义式的社会业已表明,任何想重新引人神圣世界观的努力都是注定要失败的[参见本书,97~98页]。由于这种社会转化,现代神圣世界的社会基础既不可能在教会中,也不可能在国家中,更不可能在经济制度中找到,它的社会结构基础只可能是处于私人领域内的个人自我认同建构。

这意味着个人无须通过公共制度而直接与神圣世界相沟通。但这同时也意味着对终极意义的追求成了纯粹的“私人”需要。宗教制度和宗教表象现在成了私人消费品,它们必须迎合自主的消费者不时变换的需要。“终极”意义体系的市场化可以解释现代社会里宗教信仰的高度多样性和多元性。“在缺

少'官方'模型的情况下,个人可以从形形色色的'终极'意义主题中进行挑选。挑选基于消费者的偏好,而这种偏好又取决于个人的社会经历。"[参见本书,101~102页]如此构成的意义系统自然是不稳定和相当灵活的，但这些多样的个人系统仍然为个人构成了一个"见解"等级结构,把私人的价值优先取舍予以合法化。

四



通过上面的分析可以看出,卢克曼解决古典社会学"宗教"问题的基本方式是假定在现代社会中政治和经济领域的制度规范已无需依靠宗教提供合法性。在他看来,这种转化导致了生活"意义"问题与合法性问题的分离,导致了教会宗教的衰落和无形宗教的兴起。而由于宗教演变成了个人消费品,因此它与个人主义的核心信念即个人有权自我决定其价值取舍后的信念完全吻合,由此自然可以得出这样的结论,即以个人自主性为基础的社会足以维系其社会整合。

但这里就出现了一个关键问题：卢克曼的宗教与现代社会理论到底是解决了还是取消了古典社会学的"宗教"问题？我们在本文开头已经指出，个人和社会秩序的关系问题之所以成为宗教问题，其原因在于迪尔凯姆和韦伯都假定只有宗教信念能解释社会规范的普遍约束力与其合法性。这种假设包含了如下三个相关命题：

1. 宗教为普通公民的日常生活提供“意义”；

2. 有意义的生活造就道德趋向和道德行为；

3. 公民的普遍道德趋向能解释社会规则的普遍约束力何以可能。

显然，在这里宗教的重要意义是以“生活意义”与社会规范的合法性之间的依存关系为前提的，但如果现代社会中的社会规则确如卢克曼所断言的那样能自行提供合法性，那么个人和社会秩序的关系问题便不再与“生活意义”相关，也就是不再成其为宗教问题。换句话说，按这种分析，宗教在古典社会学中原所占据的中心位置乃是基于一种关于现代社会合法性之特殊性

质的错误假定。这样，我们能从他关于宗教与现代社会理论所推出的恰好是他要竭力批评的论点：就个人和社会秩序的关系而言，宗教在现代社会中已成为无足轻重的东西。

如果我们仔细分析一下卢克曼理论构建的几个关键步骤，便可发现导致其理论困境的主要是韦伯的“理性化”论题。这一论题的要旨就是现代社会制度规范的自我合法化。卢克曼试图根据韦伯的论题证明：宗教作为个人生活意义的价值体系本身是与公共领域无关的，因此理性化进程也同时是宗教返还自身的过程。我们已经看到，只要承认了这一前提，宗教与现代社会的关系便很难继续讨论下去。

这种把宗教等同于“意义”体系或“终极关切”之类观念的做法在很大程度上来源于西方社会政教分离的传统。只要我们继

续根据这样一种涵义来使用“宗教”一语，它便很难成为严格的分析性概念。这可以解释近20年社会研究中如下几种重要趋向：

1. 极具讽刺意味的是，伴随宗教社会学持续衰落的是文化研究的兴起。以文化研究为核心的社会理论在今天可以说几乎影响到了所有人文及社会学科[有关当代社会理论一般公认的最好读本是 J.C. Alexander and S. Seidman 编写的《文化与社会：当前的讨论》，Cambridge, 1990]。但只要稍加分析一下其中心概念和核心问题便可以发现，其关注点仍然集中在现代社会中社会意识与社会控制，知识与权威之间的关系上，也就是合法性问题上。

2. 和古典社会学相比较，当代社会理论的主要特点可归结为两点：第一是迪尔凯姆式的社会意识分析与马克思社会批判理论的结合，[关于这种趋向，可参阅 G. Burns：《唯物论、意识形态与政治变迁》，in Vocabularies of Public Life: Empirical Essays in Symbolic Structure, ed. by R. Wuthnow.248~262 页，London，1992]第二则是诸如“宗教”、“意义”、“价值体系”之类的概念丧失了中心地位[有关这一点的最出色的分析是 R. Wuthnow：《意义与道德秩序：文化分析中的勘察》，尤其是第 2 章，Berkeley and Los Angeles，1987；B.S. Turner：《宗教与社会理论》，London，1991]。

3. 社会学在社会-人文研究中的“领袖”地位是与宗教社会学的衰落几乎同步的：而当代社会理论的主要分析概念和理论构架大多来源于以研究大众意识和通俗文化相关的学科[例如，文学研究和人类学对当代文化研究的两个主要流派，即英国伯明翰马克思主义文化批评与法国结构主义。马克思主义的影响，关于这一点可参看 S. Hall：《文化研究的两个范式》，in Media, Culture and Society: A Critical Reader, ed. by R. Collins 等，3~48 页，London，1986]。

上述几种趋向表明：导致“宗教”理论成为古典社会学核心内容的基本问题在今天已重新成为社会研究的焦点；而包括卢

克曼理论在内的"后古典"宗教社会学研究的根本毛病在于它们不是依据这些基本问题来定义和思考"宗教"问题，恰恰相反，它们是根据某些预定的"宗教"观念来理解或者拒绝进入诸如合法性、公共领域的规范基础或知识与权力这类的基本问题，其结果自然是关注于宗教私人化的宗教研究本身的私人化。

陈维纲

哈佛大学比较宗教学系

前　言

写作本文的动机，源自我不满于宗教社会学中的种种经验研究——包括我自己的研究——的局限。我初次涉及本文中所展开的问题，是在我评论一些宗教社会学著作时，我的详论发表在《科隆社会学和社会心理学杂志》上[Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,12:2,315~326页,1960]。后来，我在"对失落宗教案例的详注"的标题下写出了本文的初稿，如果不是其他原因的话，这篇论文由于其标题仍然不会出版。弗赖堡大学的已故政治学与社会学教授伯格斯特拉瑟(A. Bergstraesser)鼓励我重写了这一初稿，并作为他替弗赖堡伦巴赫出版社编辑的社会学丛书之一，以德文出版。这样，这本书以"现代社会的宗教问题"的标题于1963年出版。

在1962年，我在宗教科学研究协会（The Society for the Scientific Study of Religion)的年会上宣读了论述现代社会中宗教问题的论文。这篇论文发表在协会的杂志上(2:12,1963,147~162页)。在承担了翻译——或重译——由伦巴赫出版的那本书以供美国出版的任务之后，我发现自己实际重写了它：扩展了一些章节，重述了另一些章节，而缩减了其他一些章节。

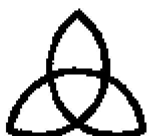
除了感谢已故的伯格斯特拉瑟之外，我还要感谢我的宗教

社会学的老师:纽约新社会研究学院研究生院的迈耶(C. Mayer)、纽约城市大学研究生院的伯格(P. Berger)和法兰克福大学的滕布鲁克(F. Tenbruck),我与他们就本书中所论述的问题进行了许多富有成果的讨论。

导 论

在我们这个时代，个人的自主存在似乎已经变得成问题了。这种状况的原因之一是惧怕高度组织化的、孤立石柱般的社会正压迫着许多过去曾经自由发挥个性的领域。社会科学无须从表面意义上来理解这一恐惧，但却不能无视它可能是一个真正问题之征兆。虽然社会科学已经变得几乎只关注对社会“系统”的分析，但它决不应将个人在社会中的命运视作与己无关。关于人如何定位于社会秩序之中这一长期悬而未决的问题，只能在今天的社会科学中才会得到最令人信服的明确阐述。这一植根于哲学的问题，以种种变形重新出现在社会科学的各个分支之中。压制与自由、秩序与混乱的关系问题就像一根线一样贯穿了古典社会学，也构成了社会制度理论、社会变迁理论和个人社会化理论的基本问题。它与角色理论的问题和对文化与人格的人类学研究也有关联，在政治科学中的中心地位是显而易见的，但不那么显而易见的是，它也涉及对经济学理论某些基本原理的讨论。由于这一问题在单独一个学科中不能得到解决，甚至不能得到明确表述，所以，很显然这是一个直接或间接地与所有社会学科相关的问题。

今天，这一问题以新的紧迫性引起了人们的关注。现代社会对个人生活历程的影响是什么？一个人以什么方式才能维持他在这一社会中的自主？除了与社会科学理论的关联之外，正如上



述诘问所示，这一问题也带有对当代人来说具体而紧迫的意义。

必须承认，主宰着新近社会学的思想流派不愿正视这一问题。“个人主义”和“大众社会”(mass society)这两个术语已经被形形色色的“社会批评家”摆弄得丧失了任何意义。由于这两个术语的使用经常与对传统社会基本上浪漫的看法有关，所以，对于一门为自身新近获得的价值中立而感到骄傲的学科来说，这两个术语一定会显得很可疑。因此，大多数有关“大众社会”与“个人主义”问题的笔战仍然在学院或社会科学的领域之外进行。但是，对这一论战的普遍共鸣和这一论战所引起的对当代生活的深人思考，甚至使得清心寡欲的社会学家也开始怀疑：这一

论战的主旨也许并非微不足道。

一瞥之下，你也许会将这一问题当做关于社会化的普遍社会学问题的一个变种，被“社会批评家”和其他当代卡珊德拉(Cassandra)[Cassandra 为 Homer 史诗《伊利亚特》中特洛伊的公主，曾预言特洛伊城的覆灭。此处意为灾祸的预言者。——译注]塞满了有关时事的耸人听闻的描述。沿着这一思路推理，你还得承认：现代社会中的社会化过程已经变得不如传统社会中那样紧凑连贯。你会论证说，迅速的社会变迁、日益增长的社会流动、家庭结构的转型和各种社会制度的高度理性组织，会给个人对社会秩序的适应制造困难。这种困难会非常戏剧性地出现在个人面前，而对“大众社会”的口诛笔伐，会使他认为自己遇到了历史上前所未有的问题的主观幻觉得到支持。这一论证还可以继续下去，所有这些都并不需

要理论上的重新定位。沿着这样的或与其类似的思路推论，当代社会学最重要的运动，即结构功能主义，认为所探讨的问题原则上已经解决了，所需要的只是对经验细节的进一步研究。

让我们现在来考虑另一种可能。如果个人与社会秩序的关系随着现代社会诞生而经历根本的转变，情况又会如何呢？在这种情况下，社会学将面临着一个不能简单地用社会化和社会变迁的"普遍"结构功能理论来解决的问题。社会化理论断言，在特定的"社会系统"中存在着将文化"内容"内化的普遍认同过程。这一论断是依据对"社会系统"和"心理系统"之间关系的与历史无涉的概念化做出的。社会变迁理论用"社会系统"的内功能等价物的模型来解释特定的制度变迁。但是，从历史上个人与社会之间关系的辩证概念出发，人们必须准备去检验下述假设：在现代社会中，个人在社会秩序中的"位置"发生了根本的转变。如果这一转变的可能性得以成立，就应当以一种新的目光来看待关于"大众社会"影响"个人主义"的讨论。这些讨论可以被视为个人在社会秩序中重新定位的征兆。如果存在着关于个人在社会中的位置的不同性质的模式，如果制度变迁会导致不同性质的社会形式，那么，关于社会化与制度变迁的与历史无涉的概念化就不再适宜了，而社会学也需要做出新的理论努力。

在本书中我将尝试对这种努力有所贡献。这一尝试并未隐含着"社会批判"的倾向，例如，像在诸如"大众社会"这类术语的当前使用中所表达的那种倾向。虽然我们从个人存在和社会秩序之间的关系是历史性的假设出发，但是，我们承认，我们确信个人在社会中的存在问题在当代世界中已经达到了一个关键点。如果社会学家希望他的理论仍然与他人有关，他就不能拒绝

依据科学话语的逻辑去提出使他人不安的诘问。可以说，大多数牌号的“社会批判”尽管认识到了这一问题，但都未能心平气和地以一种可以验证的方式来阐释它。我以为，这才是社会学家最重要的任务之一。

在宗教社会学理论中可以找到对于个人在社会中的存在问题的统一视野。在社会学传统内，这种洞见必须归功于迪尔凯姆(E. Durkheim)和韦伯(M. Weber)。他们都深切地关注个人在现代社会中的命运。他们都认识到现代社会的性质给个人带来了严重的后果。他们对于劳动分工、官僚化、自杀等的研究表明了这种关注。无论他们的方法论是怎样地与价值无涉，对于个人当

代世界中存在的社会环境的严重关注体现在他们的社会学理论的道德约定之中。尽管他们的理论不同，但韦伯和迪尔凯姆显然都将宗教研究视为理解个人的社会定位的钥匙。对迪尔凯姆来说，宗教的象征性实在(the symbolic reality of religion)是集体意识的核心。作为社会事实，它超越了个人并且是社会整合和社会秩序延续的条件。同时，只有主体将客观现实内化才能使人成为一个社会的人，从而成为一个有道德的人和一个真正的人。对迪尔凯姆来说，人本质上是双重的人(homo duplex)，而个体化也必然有其社会基础。迪尔凯姆以一种普遍的人类学视野来审视我们在这里所关注的问题，并且相应地以一种激进的方式来明确表述它。另一方面，对韦伯来说，个体化的社会环境问题呈现在更为特定的视野之中——即在特定宗教的历史脉络及其与

被大量抛弃了，宗教社会学变得日益狭隘而琐碎。它与韦伯和迪尔凯姆的宗教社会学的联系至多是肤浅表面的。对于宗教在社会学理论中——在宗教社会学中也像在其他社会学分支中一样——的中心意义的认识丧失了。新的宗教社会学的主要内容限于以一种狭隘的观点来描述基督教会制度的衰落。所研究的问题与程序一般总是由传统教会组织的制度形式所决定的。新的宗教社会学严重疏忽了其理论上最有意义的任务：分析现代社会中宗教的处于变化中的社会基础——不一定是制度基础。对社会学理论来说，如果要建立下述命题：个人在社会中的存在问题本质上是一个宗教的社会形式问题，我们很难指望来自新

宗教社会学的直接帮助。但是，可以通过对理论假设进行批判考查和对这一学科的成果进行阐释来开始这一工作。

初看起来，近几十年来宗教社会学的表面繁荣与其理论意义的衰落似乎是相悖的。但是，如果考虑那些导致了这一令人困惑的复兴的经济、意识形态与制度方面的原因的话，这一悖谬就迎刃而解了。在社会学关注宗教的“古典”时期之后，社会学事业的重心移向了美国。于是人们日益以社会进化论——即，某种形式的历史还原论(historical reductionism)，或以由行为主义和实证主义所代表的心理还原论(psychological reductionism)的观点来考察宗教。所以，宗教不再在社会学理论中占据重要位置。关注宗教研究的少数社会科学家是文化人类学家。但即使是他们也倾向于在原始的、传统的社会情景中去理解宗教的重要性，而

未能从总体上认识到宗教对于一般社会学理论的意义。

对于“古典”宗教社会学的兴趣仍然保留着，所以这种兴趣变得主要是历史性的与考据性的了。韦伯的宗教社会学被理解为历史社会学领域中的一次宏伟的实践、它在韦伯的一般社会理论中的地位被大大贬低了。与此类似，迪尔凯姆的宗教社会学主要被理解为有关宗教起源的社会学理论。在狭隘地认定这一理论只与原始社会有关之后，人们又以其人类文化学方面的缺陷为由，对这一理论提出了质疑。毫不奇怪，认为韦伯与迪尔凯姆的理论之间有亲缘关系的论点受到冷遇。欧洲社会学的特点之一就是法国与德国的社会学理论传统之间几乎完全没有沟通。即使从更为超脱的美国社会学的观点看来，迪尔凯姆与韦伯的宗教社会学之间的一致通常也被忽略了。只有帕森斯（T. Parsons）认识到了这种一致[参见 T. Parsons:《宗教社会学的理论进展》，载《Essays in Sociological Theory Pure and Applied》，52~66 页，New York，1949；《观念在社会行动中的作用》，同上，163 页]。帕森斯的伟大功绩在于将迪尔凯姆和韦伯都引进了美国社会学的主流，但是他未能从这一交融中充分开掘理论上的各种可能。这也许是因为，他主要致力于将迪尔凯姆关于宗教表象（religious representations）的“功能主义”概念与韦伯的制度理论纳入他自己的结构功能理论体系，在他的体系中，宗教作为有着特定整合功能的制度子系统占有突出的地位。

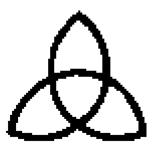
在美国社会学中，更令人惊奇的是，完全没有认识到在迪尔凯姆的双重人概念与米德（H. Mead）关于自我的社会起源的理论两者中所蕴含的可能性。这两个理论都以完全推翻对于社会与个人之间关系的传统理解为特征。虽然个人曾经被普遍

Leeuw)、伊利亚德(M. Eliade)、凯洛伊斯(R. Caillois)、瓦赫(J. Wach)、沃纳(W.L. Warner)和其他人。他们对宗教的历史学与人类学研究证明，这些学科并未像新近的宗教社会学那样沦为琐细平庸。另一方面,历史学与民族学对宗教的分析仍不能等价于自成体系的宗教社会学理论。我们不得不这样说,尽管这些学科提供了有价值的经验材料与重要的理论开端。通过比较研究在原始神话中对恒量(constants)的发现、宗教体验的现象学等等都是迈向宗教社会学理论的有价值的步骤。然而,它们的效用由于缺乏社会结构分析而被大大削弱，这是导致历史学家与心理学家在这些研究中做出错误诠释的原因之一。

回到新近的宗教社会学,我们可以说,它在理论上是不充分的。在缺乏自成体系的理论的情况下.建立了一组心照不宣的假设来执行理论的功能。这些假设是相当一致的,这是一个更加令人惊奇的事实,因为这些假设是出现在这样一个学科之中:这是一个正在走向“教派化”的学科,一个仍然带有民族特征而非国际特征的学科，和一个以程度差异很大的技术能力开展研究的学科。虽然这些心照不宣的假设执行着自成体系的理论的功能,但它们很难合法地维持这种状况。人们害怕这些假设已经僵化成了阻碍人们不带偏见地研究现代社会的宗教问题的一种科学意识形态,并不是毫无理由的。明确表述这些假设将有助于我们的分析。

主要的假设——这也是宗教社会学的研究和理论的最重要

成果,是教会与宗教的等同。有时,这一假设被明确表述为一项方法论原理:宗教可能包括许多东西,但只有在它成为有组织的与制度化的范围之内,它才经得起科学分析的检验。大多数其他假设或者与这一主要假设密切相关,或者从这一主要假设中直接导出。宗教无论是作为仪式(制度化的宗教行为),还是作为义理(制度化的宗教理念)都是一个社会事实。人们常常假设,就个人而言,宗教"需求"相应于宗教的客观社会事实——后者以某种方式满足了前者。历史上的种种宗教制度,诸如教会和异端教派,是否满足了彼此不同的个人"需要",社会-历史环境是否导致了不同的组织形式,"宗教"是否是所有这些组织形式的总和,或者它是否是它们的共同特性,这些问题仍然悬而未决。



教会与宗教的等同已被纳入了作为社会制度的科学的社会学的主流观点——从字面上狭义地理解"科学"一词。在传统的实证主义观点看来,宗教是某些非理性信仰的制度混合体。人们假设这些信仰源自个人与社会面临着认识上难以应付的实在时的境况。众所周知,最初的实证主义主张包括下述观点:宗教作为人类理性进化的原始阶段,最终将被科学所取代。

这种观点的残余已经进入到对于世俗化的理解——或者误解之中,大多数新近的宗教社会学研究以世俗化为研究对象。在缺乏基础稳固的理论的情况下,世俗化通常被认为是由教会势力范围的收缩来度量的宗教病理过程。因为,制度真空不能由反教会 (a counter-church)——这仍然只是孔德 (Comte) 的设想——来填补,所以,人们会得出结论:现代社会是非宗教的。那些从内心里或职业上支持教会的宗教社会学家对这一过程评价很低,但这无关紧要;他们的解释模型借自实证主义的论题。用

华丽的辞藻来说，教会仍然是现世主义（或理性）汪洋大海中漂浮的宗教（或非理性）的岛屿。留待宗教社会学家去做的，只是去分析在宗教衰败过程——这也就是教会势力范围的收缩过程——中各个民族与阶级之间的差异。在这种环境下，无须感到惊奇，就整体而言，新近宗教社会学的历史学与民族学视野是相当狭隘的。

这种从宗教社会学的主流观点导出的世俗化理论，是与有关现代社会中制度与制度领域的日益增长的专门化的理论相一致的。宗教制度也被认为对现代社会具有日益变得更为专门化的功能。可以观察到的宗教制度结构的变迁，会被人们用社会系

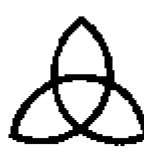
统其他领域的转型来解释。教会势力范围收缩的原因应在城市化与工业化的进程中去寻找，人们继续论证道，这一进程也“暗中侵蚀”了其他传统制度的基础。仅在假定了教会与宗教的同一性的情况下，才能原宥上述解释是基于未经证明的假设的。重要的是注意到，教会与宗教的等同——无论其历史学与社会学的原因是什么——不会不被教会完全接受。从制度上对宗教的解释很接近于教会通常理解自身的方式，尽管曾经有过关于可见的与不可见的教会的神学讨论。进而，对制度化宗教的功能主义观点会被视为是对于从制度上要求宗教垄断的一种受欢迎的、尽管是无意的支持——尽管今日并无实现这种垄断的可能，但这种观点至少为对往昔的浪漫看法提供了理论支持。

教会与宗教等同的一个间接而附带的好处，是使得将制度

分析技术应用于宗教研究合法化，并排除了对这一问题的特性进行方法论思考的可能。这种情势的重要后果之一就是研究集中于教区和会众。从等同性假设出发，可以推导出，教会的建制组织预先规定了宗教可以变为明确社会事实的领域。总之，新近宗教社会学的大部分是教区社会学。

教会与宗教等同的假设伴随着有关个人宗教虔信(individiual religiosity)的某些思想。个人宗教虔信通常被视为是基于心理"需求"的，这些需求是由专门化的宗教制度——即教会——所明确建构的，并且是由这些制度来"满足"的。在这一假设中，心理学功能主义与社会学功能主义的一些不同原理被混淆了。虽然这种混淆并不限于宗教社会学，但对宗教社会学来说，后果特别严重。宗教社会学对于理解个人、宗教和社会之间的关系提供了很不适宜的方案。确实，要理解个人宗教虔信不能不参照仪式与信仰的特定历史与制度的现实。似乎可以假设，正是这一现实的出现导致了主观内化(subjective internalization)，实际也是如此。然而，对社会化的历史性特征的认识并不与宗教"需求"的假设相容，也不能证明宗教虔信与教会取向的宗教虔信的认同是合理的。在一种复杂的社会-心理现象上贴上诸如"需求"之类标签的做法，是令人生疑的，这种做法至多在假设的心理人(homo psychologicus)的分析模型中有其位置。

我们必须重申，我们所讨论的这些假设通常并不构成一个明确的公理集合。它们确实组合成一种倾向，这种倾向隐含在新近宗教社会学的大量研究之中。这种倾向在研究课题的界定、研究程序的准则和诠释研究成果的特设(ad hoc)"理论"中显示出来。在宗教虔信的"客观"维度与"主观"维度之间的区分，对于方



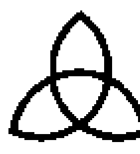
法论和特设"理论"来说都起着重要作用。将"客观"维度等同于"可观察的"行为被作为一项规则。在实践中，这导致了将制度性参与作为宗教虔信的"客观"维度的操作定义。教区社会学最珍视的统计结果是参加礼拜的人数百分比。当然，如果要研究教会取向的宗教虔信，参加礼拜是重要的社会行动形式之一。但困难首先在于，人们假定在对制度上确定的规范的"客观"遵奉，与教会取向的宗教虔信的社会-心理现象所具有的全部主观复杂性之间，存在着简单的关系。其次，困难在于过分依赖于对参加礼拜的统计结果，忽略了教会取向的宗教虔信的其他组成部分——顺便说，这些组成部分也多少是"可测量的"，换言之，即

将参加礼拜的指标当做教会取向的宗教虔信的主要指标。最后，基于这类统计数字就武断地做出宗教出现与否的解释是完全不能允许的，这是一种并非所有的新近宗教社会学研究都能抗拒的诱惑。

宗教虔信的"主观维度"通常被等同于宗教见解或态度。因此，人们将标准的民意调查技术应用于宗教虔信的研究，而未怀疑其是否适宜。在少数几个情况下，使用了技术上更为先进的态度研究技术，但大多数新近宗教社会学的经验研究，特别是在欧洲进行的研究，在研究的方法上仍然不够精致。制度上界定的义理与神学主张是访谈中的问题或问卷中的项目的主题。回答人或是同意或是不同意，或者有时在量表(scale)上确定自己的位置。有时为了研究的目的将宗教虔信更为幼稚地定义为"支持"

或“反对”某一特定的教会、教派等等。所有这些太过轻率地将教会与宗教等同的做法首先导致了通向宗教的操作性捷径，即，依据义理内容将见解项目分类，再将与某个教区组织等等有关的情感负荷“定量化”。

我们无须深入探究新近宗教社会学这一特性形成的历史细节，前面谈到的也有助于阐明这一学科显著的琐碎特征的原因。不用说，这一简略描述未能公正评价宗教社会学中某些理论上更佳、技术上更胜任的研究。应当承认，这一描述带有论辩色彩。但是只要从整体上观察这一领域，就很难言过其实地去赞美它。公正地说，当前宗教社会学已经脱离社会理论的主流。大多数研究中所隐含的假设，基于将宗教与其流行的、充分制度化的形式等同起来的做法。因此，这一学科接受了将宗教制度作为其主观内容范围的有效界定的自我诠释——与意识形态。大多数研究，如果不是所有研究的话，都接受这样一种方法论，从其他领域借用技术并对明显制度化行动的表列与个别加以定义的见解项目的计分施加限制。



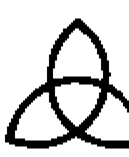
显然，新的宗教社会学只关注教会取向的宗教虔信。人们会疑惑这一学科是否拥有足够的理论与方法资源来恰如其分地分析与解释这一现象。然而，与这一学科完全忽略宗教社会学的中心问题比起来，这只不过是个次要的问题。这一中心问题同时也是整个社会学理论的重要问题：“超验的”、总体的与“整合的”意义结构赖以社会客观化的条件是什么？毫无疑问，教会作为专门化的宗教组织，值得社会学家予以详细研究。此外，没有理由仅仅因为应用研究与受到资助的研究从理论观点看来可能是琐细的，就反对这些研究。然而，应当感到惭愧的是，新近的宗教社会

学作为整体来说，未能继承古典宗教社会学的传统，因此而获得了只能提供教会的想像贫乏的社会图景的名声。一旦宗教社会学不加批判地将教会与宗教等同的观点视为理所当然，那么它就会无视其大多数相关的问题。它已经预设了对下述问题的答案：在当代社会中，除了传统的制度化的宗教信条之外，是否还有什么社会客观化的意义结构能够起到整合日常生活惯例与证明日常生活危机为合理的功能？因此，宗教社会学未能全身心地关注个人在社会中的位置的最为重要的、本质上是宗教的层面。

第二章　处于现代社会边缘的教会取向的宗教

虽然我们对于新近宗教社会学的评价不能不是批判性的，但正是由于批判的缘故，这一评价尚未为人们所接受。这一评价有助于表明，新近宗教社会学在论述宗教在现代工业社会中的地位时的无能一部分应归咎于这一学科理论上的枯竭，另一部分则应归咎于其方法论上的缺陷。但是如果由于进行这一批判，就去宣布新近的宗教社会学无能、离题、幼稚，那就大错特错了。确实，教会取向的宗教在体现现代社会中的宗教特性的情景中，仅仅是一个也许并非最重要的因素。但在缺乏对这一情景进行充分研究的情况下，整体而言，漠视新近宗教社会学对当代工业社会中教会取向宗教所进行之研究的丰富资料是愚蠢的。要就现代社会中的宗教进行理论化，就不能轻易抛弃这些辛辛苦苦搜集起来的资料，我们负担不起这种奢侈——即使如我们所说的那样，这些资料没能讲述一个完整的故事。因此，我们有理由从对这些资料的简略回顾与解释开始。

在过去数十年中，特别是最近十年中，积累了许多有关教会、异端宗派和教派的研究。大多数研究出自美国、德国、法国、比利时、英国和荷兰，少量研究来自其他国家，如意大利和奥地利。在欧洲国家中，除了少量例外，研究集中在天主教教会和已经建立的或准建立的新教教会。在美国，则是异端宗派吸引了大

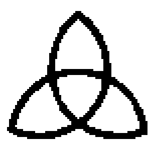


部分注意力，虽然犹太教、天主教和主要的新教教派也未被完全忽略[著名的是Fichter对天主教教区的研究。Fichter在开创从纯粹社会图解式研究迈向教区社会学的趋势上是有影响的，他的研究是大多数新近天主教与新教教区调查的范例。参见J.H. Fichter, S.J.:《南方教区》，第1卷，Chicago，1951；及《城市教区中的社会关系》，Chicago，1954]。

尽管进行了大量研究，人们在着手概括教会取向的宗教在现代工业社会中的位置时仍然有困难。夸张地说，人们会冒昧地提出这样的看法：在缺乏共同理论框架的情况下，资料的丰富与其说是优势，还不如说是麻烦。由于大多数研究集中在社会图景的细枝末节上，因此更容易从中辨认出教会之地方的、地区的、

民族的和教义的特殊性，而不是教会取向的宗教的共同社会特征。某些作者有着宗教的(如果不是神学的)义务，更增加了这一困难。因此，有时有必要将资料从带有特定偏见的解释中剥离出来。我们不能在这里提供所有成果的细节，这一事实也助长了这一困难。如果我们要将获得一幅教会取向的宗教在现代社会中的总体图案作为走向理解当代社会中的宗教的第一步，那么，我们就必须面对某种过分简化的风险。为了减少这种风险，我们将只提出集中了许多成果的那类概括，而不是将概括基于单独的成果之上。即使采取了这种预防措施，应当承认，仍不能认为这些概括已经毫无异义地加以证明了。然而，这些概括是得到有效证据支持的结论[考虑到本研究的局限，不可能在这里列出完整的参考文献目录，较大的文献目录可以查阅D. Goldschmidt及J. Matthes合编：《宗教社会学问题》，

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Issue No.6)。对这一领域的回顾可参见 C.Y. Glock:《宗教社会学》,载 R.K. Merton、L. Broom 及 L.S. Cottrell, Jr.合编:《Sociology Today》,153~177 页,New York,1959;P. Honigsheim:《宗教社会学——对宗教制度的补充分析》,载 H. Becker 及 A.Boskoff 合编:《Modern Sociological Theory in Continuity and Change》,450~481 页,New York,1957;C.L. Hunt:《宗教社会学》,载 JS. Roucek 编:《Contemporary Sociology》,New York,1958;G. Le Bras:《宗教社会学问题》,载 G. Gurvitch 编:《Traite de la Sociologie》,第 2 卷,79~102 页,Paris,1960;D. Goldschmidt,F. Greiner 及 H.Schelsky 合编:《教区社会学》,Stuttgart,1959;R.D. Lambert 编:《美国社会中的宗教》,载《The Annals of the American Society of Political and Social Science》(第 332 卷)]。



在欧洲,尽人皆知,农村比城市更"虔诚"。宗教社会学的研究成果已普遍证实这一点。从参加礼拜的人数到举行符合宗教仪式的葬礼的报导,可以作为教会取向宗教之指标的各种统计数字,一致显示农村的平均值比城市更高。据这类统计数字推论,只有很少一部分城市居民可以称为是教会取向的。然而,有趣的是,研究者注意到农村地区也存在着教会取向的宗教衰落的长期趋势。因此,在教会取向的宗教上的差异,尽管没有完全消失,在今天要比几十年前小。毋庸赘言,这仅仅是一个更普遍的进程的一部分。教会取向的宗教在分布上的变化,被与日益增长的城乡之间的经济渗透、农业生产的日益合理化、城市文化通过大众传媒在农村的扩散等等联系起来。但是,应当注意,这些变化并不以等速演进。除了经济与政治特征的地方与地区环境之外,一个地区或教区的特定"宗教"历史传统也会加速或减缓这一进程。

根据另一项常识,女性比男子更"虔诚",青年与老年比其他年龄群体更"虔诚"。研究结果表明,至少需要部分地改变这类见

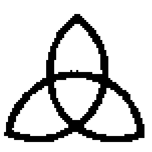
解。确实，妇女的教会取向宗教的各项指标上通常做得比男子好，而中年人也确实比青年与老年更少参加礼拜与参加其他宗教活动。然而，值得注意的是，职业妇女作为单独一类比起，例如家庭主妇，更接近男子在教会取向宗教上的所作所为。这一研究结果难以支持下述观点：妇女、儿童和老人有着对教会取向的宗教的自然倾向之类的东西。这些结果代表了教会取向宗教的社会分布的一个重要方面，而不是性别与年龄的心理学指标。一般而言，涉足现代工业社会的工作进程的程度与涉足教会取向宗教的程度负相关。当然，涉足这类进程的程度明显又与年龄角色和性别角色有关。

然而，工作人口涉足教会取向宗教的程度——虽然较其他人口群体为低——自身也是显著分化的。在各种职业群体之间可以发现参与程度上的重大差异。农业工作群体、白领阶层群体和某些专业群体的指标通常较高。这些差异粗略地相应于教会取向的宗教在社会阶层中的分布。农场主、农民和那些中产阶级的成员基本上是传统布尔乔亚(bourgeoisie)和小布尔乔亚的孑遗，他们涉足教会取向的宗教的程度比起工人阶级来高得不成比例。

除了参加礼拜、对信理内容的意见等等之外，某些新近的宗教社会学研究也考查了人们参与教会的各种非仪式性活动，从青年俱乐部到慈善事业的情况。这些研究表明，在欧洲，只有一小部分会众成员参加属于教会的仪式职责之外的活动。虽然那

些参加教会仪式的人——我将他们集体地称为会众的仪式核心——只代表教区名义上成员中很少的一部分，但他们的人数还是比那些参与教会其他活动的人多得多。后一群体的人数，由活动分子组成的硬核，随着地区与教派的不同而不同。可以说，决定这些差异的主要因素是社区的区位(ecology)与社会阶层和职业群体在教区中的分布。但是，这些因素在从所有会众成员中选出“硬核”的过程中所起的作用，不像同样这些因素在从仅仅名义上的成员储备中开始招收会众时所起的作用那么重要。

虽然社会与教会取向宗教之间关系的某些方面是众所周知的常识，但毋庸置疑，对西欧工业化国家来说，新近宗教社会学的研究成果更加精确地描述了这种关系。这些研究在教会取向宗教的分布与一组人口统计变量，及其他与社会学相关的变量之间，建立起了明确的联系。在前面，我描述了其中最重要的一些变量。但是，我们必须将注意力集中于下列事实：随着国家和教派的不同，统计数字也不同。依据大多数标准，天主教表现出比新教更高的参与比率。这种差异在某种程度上可以分别归因于天主教国家和新教国家在工业化程度上的差异，归因于军事社会主义的传统存在与否，归因于教会-国家关系的不同形式，以及其他因素。与此同时，在国家之间和地区之间，也存在着不能直接归因于人口统计的、经济的或政治的因素的相当大的差异。例如，参与教会取向宗教的水平对于英国圣公会来说似乎出奇的低。另举一个例子，在法国天主教各主教管区之间，参与水平存在巨大差异，这种差异可以部分地归因于与社会学有关的无形历史传统。还应注意另一个在我们这里的概述中所忽略的因素，它似乎也与教会取向宗教的分布有关：一个教派的成员在



总人口中所占的比例。虽然有某些例外，所谓散居在外的会众（diaspora）通常都具有相对较高的参加礼拜与参与仪式的统计数字。

这些评述不应掩盖在决定今日西欧教会取向宗教的分布时，经济的、政治的和阶级的变量的压倒一切的影响。在我们试图就现代社会中的宗教得出结论之前，必须将欧洲的资料与美国宗教研究的成果加以比较。

有几个原因使得这种比较难于进行。第一，在美国，多种多样的制度化宗教表现形式尚未得到彻底的、系统的研究，虽然至少主要的与最典型的表现形式以及某些宗派，确实引起了关注，

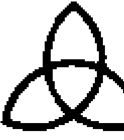
由于这样或那样的原因，它们吸引了社会学家的注意。第二，在那些已经进行的研究中，有一些明显受到了实证主义倾向的引导。第三个也是最重要的原因是，美国有着独一无二的社会与宗教历史。正是由于这一点而不是其他原因，在概括美国的教会宗教的特征时要多加小心，特别是在将这些特征与欧洲的研究成果进行比较时更应如此。有可观数量的(美国)进程与环境在欧洲找不到与之密切对应的东西；例如，缺少封建制历史、没有农民、被称为边疆经历的特定复杂环境、接连不断的种族上与宗教上彼此不同的移民浪潮与移民阶层、迅速而近乎震荡的城市化与工业化过程、黑人问题和中产阶级世界观与生活方式的较早确立。这个国家的宗教史包括同样与众不同的事件：清教时期，教会与国家的较早分离，随之而来的是政治与宗教之间稳固的、

于下述事实:(在美国) 阶级差别总体上较不显著——并且确实较不惹人注目，尽管西欧国家与美国的社会分层是结构上潜在相似的。虽然至少主要的教会和教派是中产阶级取向的,但是教会取向的中产阶级与非教会取向的工人阶级之间的相对明显的分裂并不存在。当然,这并不奇怪,因为,今天工人阶级几乎难以觉察地融人了中产阶级的世界观、生活方式和宗教模式，在美国,这种融人在比欧洲大得多的范围内进行,尽管也有某些迹象表明，在欧洲工人阶级中也存在着布尔乔亚化(embourgeoiement)的进程。仍然存在于神职人员的招募与教会活动的参与中的这类差异，被美国所特有的各教派之间的声望差别所掩

盖。这些差异表现在教派成员的构成之中。然而,教派成员的身分地位差异显然通常被大大夸大了。在这一点上,新教教会和会众中的黑人-白人之间的分裂值得一提。这些观察结果不适用于下述这个社会阶层:农村与城市的无产阶级,并不在马克思的意义上来理解这个术语。这个阶层的大部分由黑人、波多黎各人、墨西哥人等组成。这个阶层在社会几乎完全看不见并且几乎不属于教会。虽然天主教对工人阶级的影响通常表现得比新教更强烈,但即使是天主教,看来也丧失了或正在丧失对这个阶层的控制。但这一阶层并不是中产阶级取向的劳工大众的一部分,这一阶层中那些并非不属于教会的部分倾向于被异端宗派所吸引，这些异端宗派在神学理论上与对社会的态度上都处于新教的边缘。

异族教会(ethnic church)在美国宗教史上扮演了突出的角色。今天,对于有欧洲背景的人来说,异族教会或者已经消亡,或者已经变得无足轻重。只有与少数民族相关联的教会仍然留在宗教图景之中。当然,它们的功能依赖于这些少数民族在美国社会中的位置。

美国教会宗教最重要的发展之一是信理统一的过程(the process of doctrinal leveling)。可以有把握地说,在新教内,各主要教派的成员实际上对信理的差异感到无所谓。即使对牧师来说,传统的神学上的差异似乎也日益变得无足轻重。更突出的是天主教、新教和犹太教之间的差异正在稳步走向统一。不应将这一过程当做神学上恢复友好关系的重大举措的结果。相反,在天主教与其他宗教实体之间,仍然存在着某些尖锐磨擦的领域,特别是在公共政策事务方面。然而,毋庸置疑,天主教、新教和犹太教共同经验了类似的结构转型——一种沿着理性的、事务性的思路进行的官僚化——和对"世俗"生活方式的适应过程。由于这种生活方式与新教精神之间存在着历史性联系的缘故,由其主要教派所代表的新教对这种生活方式的适应,也许比其他宗教实体走得更远。但是,似乎这种差异只是表面上的[参见W. Herberg:《新教徒、天主教徒和犹太教徒》,Garden city,1955]。必须注意,尽管存在着神学差异走向统一和信理与教徒日益疏远的趋势,但是在新教、天主教和犹太教的传统中的社会差异仍在继续发挥作用。根据某些研究成果,这些差异也许命中注定将由于这些宗教彼此间的关联面长存不朽。主观认同的某些中心维度的生活方式和社会基础仍然与贴上了宗教标签的子文化相关联[参见G. Lenski:《宗教因素》,Gardern city,1961]。



这些观察结果可以概括如下：在美国，教会宗教的某些方面或者是独一无二的，或者至少是与欧洲的情势显著不同的。除了一个例外——美国人涉足教会宗教的相对较高的程度——不同之处似乎不如相似之处突出。人们涉足教会宗教的各种指标与人口统计的和区位的变量之间，以及与社会角色和地位结构之间的相互关系，在美国的与欧洲的研究结果中都遵循着相似的模式。这种模式代表着教会宗教在西方工业国家中的社会位置。如果我们将这些国家视为范式(paradigmatic)，那么从这种模式可以得出下述结论：教会取向的宗教已经成为现代社会的一种边缘现象。

在前面所述的从这种模式的偏离中，上述结论遇到了一个严重困难。所讨论的国家中“最现代”的美国，显示出涉足教会宗教的最高程度。要解决这一困难，美国的公开参与的较高统计数字极有可能描绘的是一个新近迅速上升的运动，而不是从以前更高的水平上下降的运动。面对这些事实，显然不能再维持单线的、一维的有关现代社会中“世俗化”的理论了。

困难只是表面上的。要解决它，只需要考虑欧洲与美国的教会宗教的不同特征就行了。在欧洲，教会宗教未曾经历过激烈的内部转型，并且逐渐限制在一小部分人之中。因为，教会宗教继续代表着、传达着宗教理念的传统领域，所以它的社会基础收缩到处于现代社会边缘的那部分人之中：农民、中产阶级中的传统布尔乔亚和小布尔乔亚的孑遗，他们不——不再或尚未——涉

足工业与城市社会的典型工作过程[有一种诠释，可以参见F. Tenbruck:《社会中的疏远教会的教区》，载Goldschmidt、Greiner及Schelsky合编:《教区社会学》，122~132页，Stuttgart，1959；也参见R. Koester:《教会诚信》，尤其108页，Stuttgart，1959]。

另一方面，在美国，教会宗教广泛地分布于中产阶级之中。中产阶级从整体来说决非处于现代工业世界的边缘。然而，教会宗教在美国的广泛分布并不代表着对"世俗化"趋势的反动——即传统教会宗教的复兴。毋宁说这种广泛分布是美国教会宗教所经历的剧烈内部变迁的结果。这一变迁表现在教会对新教精神的世俗版本的采纳中，当然，这种采纳并非出自经过协商得到的政策，而是美国社会与宗教历史中独特因素组合的产物[追溯这些变迁的征象的一项研究是L. Schneider及S.M. Dornbusch:《美国的通俗宗教——神启读物》，Chicago，1958]。

无论宗教理念最初在塑造美国梦时发挥了多么重要的作用，今天关于美国梦的世俗观念却渗透了教会宗教。教会对作为一个整体的美国社会，以及对其社会群体、阶层和个人所执行的文化的、社会的和心理的功能，从教会传统上自我审视的观点看来，也已经是"世俗的"而非"宗教的"了[对这些功能的描述与诠释，参见P. Berger:《隆重集会的嘈杂声》，Garden city，1961]。比较欧洲与美国的关于教会宗教的社会定位的研究结果，并考虑到欧洲与美国社会中教会宗教的不同特性，我们就得到了下述结论：在欧洲，传统的教会宗教被推到了"现代"生活的边缘，而在美国，它经历了内在世俗化的过程而变得更为"现代"。这一结论尚需要进一步的解释。

构成了传统教会宗教的象征性实在的意义构造(the config-



uration of meaning)的，似乎是与现代工业社会的文化格格不入的。至少可以确信，当代社会的社会结构（在典型情况下）既不实施也不偏袒传统宗派的象征性实在的内化。仅仅这一事实就足以解释，为什么传统教会宗教滑落到了当代生活的边缘。这些研究成果与下述概念相矛盾：即公开反教会的意识形态（对教会）的挑战发挥了重要作用。如果教会维持其代表与传达传统宗教的意义体系的制度性权利，那么教会就将主要在那些仍然具有过去社会秩序之价值取向的社会群体与社会阶层的联盟中存留下来。另一方面，如果教会自身去迁就现代工业社会中占据支配地位的文化，它就必需肩负起证明这种文化为确当的职责。然

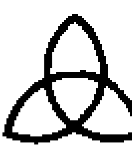
而，在执行这一职责时，传统上由教会所代表的意义体系就变得越来越无足轻重了。简而言之，所谓的世俗化过程确实既改变了教会宗教的社会定位，也改变了其内在的意义体系。正像我们刚刚阐释的那样，这两者似乎是互相排斥、非此即彼的。但这只是就它们的理论假设上的极端形式而言。实际上，教会宗教的社会定位与意义体系两者的较不剧烈的转型可以同时发生。

传统教会宗教在现代社会中的边缘性提出了亟待社会学解答的、尽管相互联系但性质截然不同的两个理论问题。由于这两个问题都与通常字面上理解的世俗化问题有关，所以最好分别来论述它们。首先，有必要鉴别出将传统教会宗教推向现代社会边缘的原因，也有必要依据普遍的社会学理论解释上述过程。其次，有必要问，在社会学分析的框架内，是否有能够称之为宗教

的任何东西取代现代社会中传统教会宗教的位置。

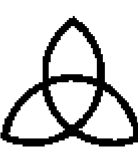
显然，迄今为止，宗教社会学只关注第一个问题。我在前面说过，宗教社会学在试图描述世俗时，发现自身处于严重的理论困境之中。从教会与宗教本质上是一体的前提出发，宗教社会学自己的研究成果导致了这样的结论：宗教，在其最普遍的意义上来理解这一术语，变成了现代社会中的一种边缘现象——除非它不再是宗教。论证的逻辑要求，要知道这样一种转变的普遍原因。但因为我们无须接受上述前提，所以我们能够避免上述困境。我们不需为解释降临到基于特定的历史社会制度的意义体系头上的命运去寻找普遍的原因。鉴于这一问题比通常所想的在理论上更受限制，所以，当然这一问题就仍然比，例如从"伸展家庭"向"核心家庭"的转变过程，更为重要——至少如果孤立地看待这一过程的话。进而，正如我刚才指出的那样，这一问题与将要讨论的第二个更重要的问题有关。因此，在这里顺序给出一些观察结果。

在鉴别世俗化的原因时，仅仅引征工业化与城市化，就好像这些过程自动地、必然地侵蚀了传统教会宗教的价值观的基础，这是不够的。另一方面，也不能将教会宗教的衰落，仅仅解释成这一宗教在诸如各种科学"信仰"之类的敌对意识形态与价值体系的历史洪流面前的退却。假定这些意识形态与价值体系拥有某种内在的优越性——即使仅限于实用类型，乃是社会学上彻头彻尾的幼稚。将工业化与城市化视为特定的社会-历史过程，更与普遍社会学理论相一致，然而，这一过程导致了包括整个社会结构的变迁。一旦这些变迁的性质得到了更好理解，就将有可能更恰当地详尽描述伴随这些变迁而发生的个人在社会中生活



如果我们所建议的对第一个问题的答案是正确的，且这一问题与世俗化问题有关，那么宗教社会学的任务之一就是解释教会宗教在当代世界中有限而经过修改的延续。这一任务被认为是至少已经部分地解决了。新近宗教社会学的成果表明，正如我们前面所指出的，传统的教会宗教变得越来越依赖于那在某种意义上是过去社会秩序在现代社会中的残余的社会群体与社会阶层［参见Tenbruck：《社会中的疏远教会的教区》，载Goldschmidt、Greiner及Schalsky合编：《教区社会学》，Stuttgart，1959］。

然而，教会宗教的收缩只是世俗化问题的一个——且在社会学上较少兴味的——维度。对于当代社会学分析来说，另一个问题更重要。贯穿当代文化的支配性价值是什么？这些价值的社会-结构基础是什么？它们对当代人生活的功能是什么？对社会学家来说，仅将下述观点变得更琐细是不够的：世俗化指的是宗教在面对物质至上、现代异教以及诸如此类的东西的进攻下的退却。反之，他必须问，世俗化已经以一种将意义体系社会客观化的方式带来了什么。传统形式的教会宗教的延续、在西方制度化的反教会(antichurch)的缺乏，和基督教在塑造现代西方世界时压倒一切的重要作用三者结合起来，掩盖了一个新宗教正在孕育之中的可能性。正是这种可能性使得我们去尝试从宗教社会学理论的纯粹思辨的地位攀升到成果丰硕的理论假设的地位。



惯性意识形态偏差与“种族中心”的狭隘。

术语“功能”在几门关乎人的科学中被用于不同的意义。因此，我们必须从详细说明它在当前的讨论中所具有的意义开始。几乎无须强调，我们不准备遵循心理功能主义的解释程序。发现宗教正在执行某些心灵内部的功能并不能带来什么，除非我们能够描述那能对个人执行此种功能的东西作为社会事实的构成。将宗教从一个假设的心理人的某种所谓心灵内部的机制中推寻出来，将会是明显荒诞无稽的。社会学功能主义的概念框架也未能对我们的基本问题提供答案。要是在研究拥有专门化宗教制度的社会时，我们也许会乐于转向这一框架以寻求解释的

模式。人们不应先验地排除这样的可能性：结构-功能分析可以阐明诸如某些社会中经济制度、政治制度和宗教制度之间的关系。然而、不幸的是，社会学功能主义，在今天以结构-功能主义为典范，明确地预先设定了这里所问的问题。宗教制度不是普遍的；构成宗教制度基础的现象，或换句话说，在个人与社会秩序的关系中执行类似功能的现象，才可能是普遍的。因此，我们必须考虑在社会学功能主义中被视为理所当然的、而在这里却应加以怀疑的东西。那些可以被制度化为宗教的东西的一般人类学条件是什么？它作为社会事实，即使在被制度化之前，拥有什么样的实在？在它采取宗教制度的各种可能历史形式之一以前，它是如何构成的？有可能详细说明它赖以成为制度的条件吗？

日常生活体验与实在的“超越”层面联系起来。而其他的意义系统并不指向日常生活世界之外，即它们不包括“超越的”指涉(“transcedent” reference)。象征体系的独特意义将在以后作更详细的讨论。现在我们必须考虑所有意义系统所共有的一个性质：它们是由客观化所建构的。

客观化是主观活动的产物，客观化作为共同世界的要素变得可以为它们的生产者与其他人所获得[参见 Berger 及 Luckmann:《现实的社会建构》,Garden City,1996,中译本:33 页以下,台北,1992]。虽然表达形式只在面对面的情景中才可能得到，但客观化作为意义的指标超出了这类时空限制。客观化本质上是社会的。因为象征体系作

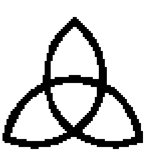
为意义系统的建构只能通过客观化的途径完成，所以，很显然，我们不能将象征体系视为孤立的主观过程的累积。进而，象征体系在世代间的维系，以及因此这些体系作为社会传统关键要素的确立，有赖于社会传输的过程(processes of social transmission)。但是认为象征体系在起源上是社会性的这一论断在一种附加的、更为基本的意义上是正确的。将象征体系作为意义系统加以客观化预设了下述前提：进入象征体系建构的主观体验是有意义的。但是，主观体验的有意义性是社会过程的产物。

被认为处于孤立状态的主观体验仅限于实际，并且不具有意义。意义不是主观过程的固有性质，而是在解释行动中被赋予主观过程的。在这类行动中，主观过程在回忆中被予以把握，并

被置于解释图式(interpretive scheme)之中。作为可以加诸于当下的体验之上的这类意义必然是从先前的，最终成为习惯的解释行动中寻出的。换句话说,体验的意义,严格说来,依赖于人们的“停下来想想”;即,通过这一行动,主观过程被置于解释图式之中。解释图式必然区别于当下的体验。如果我们能在下述术语的最基本的意义上来使用它的话,我们就会说,解释图式“超越”了当下的体验。

解释图式来自过去体验的沉淀。体验、它的意义与解释图式三者之间的关系是互惠的与动态的。体验的意义是从当下过程与解释图式的关系中寻出的。反过来,当下的体验又修正着解释图式。连续不断的体验非常有可能被沉淀在一个不同于任何实际体验的图式之中，这种可能有赖于某种程度的超脱(detachment)。这种超脱不会源于孤立主观过程的简单连续。现在,确实,一个真正孤立的主观过程是不可想像的。在极端的情形下，每一当下的体验都有着对过去的体验和预计的体验的瞬时视野[我们在此指的是Bergson对绵延(duree)的分析、W.James的意识流的概念和Husserl对暂时性(temporality)的分析]。

主观过程的阶段性特征也许提供了基本的解释图式的基础,在这种图式中,当下的、过去的和预计的体验在有意识的行动中被置于彼此的关系之中。正如“停下来想想”这句话所指出的,这类行动预设,个人自身能够超脱于当下体验的现实性与直接性,而转向过去的或预计未来将要出现的体验。这种超脱不是单独一个人类有机体自身能够达到的。有机体置身于一个环境之中,有着给定的本能配备。一个有机体的行为是由环境、本能和一种学习的要素之间的相互作用所决定的。然而,这些东西对



于解释人类行为是远远不够的——除非生物学的概念被不适当地扩展到包括“社会”与“文化”在内，并且，本能的概念也被扩展到包括诸如“动机”和“需要”之类模糊的范畴。以严格的生物学观点看来，一个人类有机体会被卷人其当下体验的直接性之中，事实也确是如此。它能够从过去的体验中学习，但体验不能沉淀在解释图式之中。换言之，一个人类有机体仅靠它自身不能超脱于当下的体验，也不能利用过去的体验来解释当下的体验。它也不能计划未来的行动，在各种可能间做出选择，因为这也要预设对这“有名无实的现在”(specious present)的超脱。尽管人类有机体拥有一个有着不同于外部环境的“内心”的肉体，并能够学

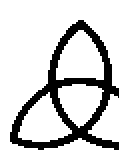
习达到比其他动物更高的程度，但是人类有机体要是只依靠其生物学资源的话，它将仍然缺乏当下的体验能够借以变得有意义的瞬时维度。它将既没有独特而可以回忆的过去，也没有可以选择不同行动的“开放”未来。它的生活不可能像一部传记那样逐步展开连贯一致的篇章。总之，一个人类有机体不能自发地创造意义。换言之，它不能发展成为个人自我。

这些观察结果的趋势已经表明，我们在这里并不关心“文化”最初如何出现的发生学问题。对此的答案必须将范围广阔的生物学与生理学条件考虑在内；例如，手与上肢的进化，诸如工具的“发明”之类的专门进展，以及早期人类的具体社会生活形式的重建等等[参见S.L.Washburn编：《早期人类的社会生活》,London,1962]。

在目前的脉络中，我们要强调意识的个体化是人类有机体

只能在社会过程中实现的一个可能性。回到我们论证的主线上，我们会说，社会过程是在“超越”了直接体验之流的解释图式建构中所预设的超脱的基础。现在我们将必须说明为什么如此[下面的要件基于 G.H.Mead 的社会心理学（特别参见他的《精神、自我和社会》，Chicago，1934；中译本，上海，1994）和 C.H.Cooley 的社会化理论（参见他的《人类本性和社会秩序》，New York，1922；和《社会组织》，New York，1909）]。

对某个人自身的体验之流的超脱来自对某个同伴体验的参与。这在面对面的情景中成为可能，在这一情景中，同伴的主观过程表现在他们所共享的时间与空间之中，因此可以为他所观察到。在共享的情景中，两个人的主观过程一幕一幕地同步发生[对面对面情景的非常重要的形式分析，参见 A. Schütz:《文集》，第 2 卷，尤其 23~33 页，Martinus Nijho，1964]。在此对我们的思考至为重要的是，参与同伴的主观过程是以时空中的事件为中介的。这种参与涉及对这些事件的解释，并且当然伴随着某种程度的超脱。因此，超脱最初是对旁人的间接体验的特征，并且不能在人们自己的直接体验之流中产生。进而，另一个人的主观过程赖以传达的事件是比某个人自己的“内在”体验更“客观的”。现在，在面对面的情景中，一个人对同伴的体验与他自己当下的“内在”体验相协调的——但是处在某种对“内在”体验的超脱中。换言之，对同伴的体验是从独立的观点对这些“内在”体验的解释。在所共享的体验的同步流动之中，这些解释又反过来显示自己，从而可以为同伴所获得。由此，一种独立的、准客观的看待他自己的视野也可以为他所获得。总之，虽然不能自动地超脱于直接体验之流，但可以通过一种“外在”观点的形式“输入”这一超脱。人们开始以别人的眼光审视自己，这最初只在面对面情况的互惠社会过程



中才有可能[参见J.-P. Sartre对个性构成的非常有趣的分析，但他未能充分认识到这一社会过程的重要性。J.-P. Sartre：《超越自我》，New York，1957，尤其是97-98页阐发兰波(Rimbaud)的诗句"我是一个他者"的段落]。

超脱是建构关联着过去的、现在的和未来的体验的解释的最基本框架的先决条件。在这一框架内，可以安置大量具体的、彼此不同的解释图式。一旦达到了意识个体化的某一水平和与之相应的语言运用能力，就可以大量输入制备好的——即，社会预制的——解释图式。反之，最初孤立个体不可能达到的超脱，成为个人认同的关键维度，并且可以从社会过程之外、独立于社会过程来实践超脱。因此，个人现在能够创造意义。

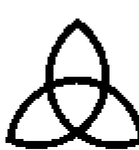
个人认同的另一个重要维度是将回忆和对未来的预测的主观过程整合进个人经历的道德一致性之中。就像对直接体验之流的超脱一样，这种整合也有其社会来源。超脱可以被追溯到面对面的情景结构，而这种整合则应归因于个人生活中社会关系的连续性。在相继不断的面对面情景和其他涉及旁人的不那么直接的关系中，个人遇到他过去行为的目击者和他未来行为的潜在目击者。他正在并将要被提醒起他的过去。确实，他可能为他已经完全忘记的行动而受到责备[关于记忆和时间的社会维度，参见M. Halbwachs：《记忆的社会规范》，Paris，1925；及《集体记忆》，Paris，1950]。

而且，他必须预计到他会为了现在的行为而受到责备。回忆和预测的主观过程被织进了包括他人的回忆和预测记忆模式之中。随着这些主观过程成为这一模式的一部分，它们就被固定

了；它们参加到一个“客观”实在之中。个人行为不仅被他人回忆，而且被他人评判；个人行为成为独特而不可更改的连续行动。个人行为成为“客观的”与道德的实在的一部分。换言之，在连续的社会关系过程中，主观体验与个人行动被整合进一个明确的、多少连贯的个人经历之中，个人被认为对这一经历负有说明的义务。

这些考虑可以总结如下：对直接体验的超脱源于在面对面的情景中面对旁人，这导致了意识的个体化并容许将解释图式最终建构为意义系统。对直接体验的超脱在将过去、现在和未来整合进由社会定义的、与道德相关的个人经历这一过程中得到补充。这一整合在连续不断的社会关系中发展，并导致了良心的成形。自我的两个补充性方面的个体化发生在社会过程中。有机体——孤立时只不过是“无意义”的主观过程的独立一极——成为自我乃是通过与他人一道从事于构建“客观的”和道德的意义体系。因此，有机体超越了其生物本性。

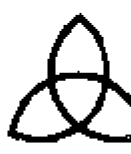
将人类有机体对生物本性的超越称为宗教现象是与宗教概念的基本意义之一相一致的。正如我们曾经试图展示的，这一现象有赖于自我与社会之间的功能性关系。因此，我们会将导致自我成形的社会过程视作基本上宗教的过程。附带地说，这种观点并不与宗教这个词汇的语源学相冲突。以这种观点看来，宗教成为一种无所不包的现象，从对宗教的一种神学的与“实体论的”(substantivist)立场出发，会反驳这种观点。但我认为，这种反对意见并不有效。对生物本性的超越是人类的一个普遍现象。另一种反对意见应予更认真的对待。可以说，将导致自我成形的过程称为宗教的过程也许确实避免了社会学家式的社会与宗教的认



同，但也未能对于宗教在社会中的“客观的”和制度的形式做出确切的描述。我们承认这一指责击中了要害。迄今为止的分析仅限于鉴别涌流出了历史上各不相同的宗教社会形式的总源泉。然而，我们应当感到满意，这代表了宗教社会学理论中必要的第一步。在展示意识和良心赖以个体化的社会过程的宗教性质的同时，我们鉴别了宗教的普遍而具体的人类学条件。

第四章　宗教的社会形式

在宗教社会学理论中，通常将某些观念——例如，那些涉及"超自然"的观念——定义为宗教的，并且因此将这个标签贴到那些主要关注这类观念的编纂、维系与传播的群体和制度身上。在我看来，这似乎是一条理论上所不能允许的捷径。为了避免这种做法，我们感到有责任在转入关于宗教是如何成为社会实在的一个独特部分——即它是如何社会客观化的问题之前，先澄清宗教的普遍人类学条件。为了达到这一目标，我们对社会过程中一般而言的意义系统与特殊而言的象征体系的起源作出了简略描述。我们发现，意义系统的建构有赖于超脱与整合，而这些现象分别以面对面情景的互惠性和社会关系的连续性为先决条件。对社会过程之结构的形式描述也详细阐述了意识与良心的个体化的条件，意义系统是在这种社会过程中产生的。这一形式论证将我们带到了同样形式上的结论：一个有机体通过与他人一起构建一个"客观的、道德的意义体系"而成为一个自我。我们说，有机体是通过发展成自我而超越其生物本性的，并且我们感到称这一过程为基本上宗教的过程是正当合理的。



现在我们必须再来考虑这一结论的有效性。因为我们首先必须描述意义系统赖以出现的条件，所以我们必须将我们的分析限制在意识与良心赖以个体化、意义系统赖以建构的社会过程的制度因素上。在我们的考虑中，我们不得不略去意义系统对

任何特定的人类有机体的历史居先性(historical priority)。

因此，我们的形式分析引导我们达到的结论只在普遍人类学论述的水平上才是有效的。出于一个明显的原因，我们不得不暂时把我们的分析限制在这个水平上。意义系统的历史性存在，是一代又一代的意义体系建构活动的结果[参见 Berger 及 Luckmann:《现实的社会建构》,Garden City,1996,中译本;尤其 85~118 页,台北,1992]。如果我们从意义体系是历史地给定的这一命题出发，则我们就不能避免我们的分析中的无穷回归。要避免这一回归，我们就必须首先给出对意义体系赖以建构的一般条件的形式描述。然而，现在我们已经达到了这样一个地步:在此我们将放弃我们最初

自我施加的限制并去关注一个迄今为止为我们所漠视的经验事实。

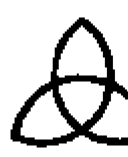
从经验上说，人类有机体并非从零开始建构“客观的”和道德的意义体系——他们就生于这一体系之中。这意味着，人类有机体通常是通过内化一个历史地给定的意义体系，而不是通过建构一个意义体系来超越其生物本性的。进而，这意味着，一个人类有机体并不是面对着其他人类有机体，它面对的是各个自我。虽然迄今我们描述的只是自我从中出现的社会过程的形式结构，但我们现在必须补充说，这些过程总是充满了“内容”的。换句话说，人类有机体在社会化的具体过程中成为自我。这些过程展示了前面描述过的形式结构，并且，经验地传递了历史性的社会秩序。我们在前面提到，人类有机体对生物本性的超越是本

质上的宗教过程。现在,我们要继续说,社会化作为达到此类超越的具体过程,是本质上宗教的。它有赖于宗教的普遍人类学条件、社会过程中意识和良心的个体化,并且在将历史的社会秩序背后的意义构造内化的过程中实现。我们将称这一意义构造为世界观。

世界观以几种方式超越了个人。它是一个先于任何有机体的意识与良心的个体化的历史性实在。一旦它被内化,它对个人就成为一个客观实在,并且限制着个人有意义的和潜在有意义的体验的范围。因此,它决定了个人在世界中的取向,并对他的行为施加影响,这一影响是如此深刻,以至于个人将其视作理所当然,毫不留意。此外,世界观以制度化的和非制度化的社会控制手段对个人行为施加间接而"外在"的影响,这些社会控制反映了社会秩序及其背后的意义构造。因此,世界观对个人来说既是一个客观的与历史性的(超越的)实在,也是一个主观的(内在的)实在。

在某些情况下,世界观可以达到更高的超越性水平。因为社会秩序被理解为是对个人、地点与情景的正当而必要的不予理睬,所以,世界观可以被理解为是超越的、普遍的秩序的表观,就像一个世界粒子(cosmion)反映着和谐的世界(cosmos)一样[参见E. Voegelin:《新政治学》,尤其27页,Chicago,1952]。此外,世界观被赋予普遍性地位的过程与社会秩序的超越性被明确表述的过程,通常是对已建立起来的社会秩序的合法化过程具有重大意义的机制[参见Berger及Luckmann:《现实的社会建构》,Garden City,1996,中译本:尤其85~96页,台北,1992]。

正是世界观是社会客观化的历史实在这一事实可以解释它



种方式反映着世界观背后的意义构造，但这并不能否认，可以并且正在无视规范对于个人有什么主观意义的情况下实施着规范。因此，认为社会结构是对世界观“直截了当”的客观化的看法，既不清晰又很混乱。世界观与社会结构处于一种辩证关系之中。世界观源于至少部分制度化的人类活动，它在同样至少部分依赖于制度的过程中世代相传。反过来，行为和制度依赖于对世界观持续不断的内化。

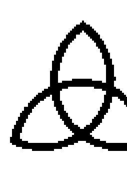
我们说，世界观最重要的客观化表现在语言中，一种语言包含着最综合、同时也最分化的解释系统。这一系统原则上可以为社会的任何成员所内化，并且所有成员的所有体验都可以潜在

地定位于这一系统之中。包含在世界观中的逻辑和分类被固定在语言的句法结构和语义结构之中。因此，很显然，在客观化的语言功能分析中，语言的语义和句法层次有着比其音韵学更直接的结果。然而，同样明显的是，正是意义在声音中的具体体现、配置与固定了解释图式，并使得这一图式可以持续不断地、程式化地获得。

我在前面曾经说过，社会化具体存在于对特定内容项目的学习之中，而这些项目只不过是无所不包的意义构造内化的要素而已。类似地，虽然特定语言要素的学习是基本的，并且是惟一可以观察的有意识过程，但这种学习是以属于——根据洪堡(W. von Humboldt)的概念，我们可以称之为——对语言内部形式的内化[参见W. von Humboldt:《论人类语言构造的差异及其对人类精神发展

之影响》,《文集》,第3卷,463~473页,Darmstadt,1953。有趣的是注意到Humboldt清楚地意识到语言的客观的与客观化的特征:"在语言有着确实内在特征的同时,它也作为对人施加限制的独立而外在的事实存在。"Humboldt,同上引书,392页,译文由笔者翻译;社会学家必然会对以下事实感到惊奇:这一有关语言的命题提到了很久以后E. Durkheim才在他的《社会学方法的准则》中定义社会事实时所使用的标准]。

大致相当于语言学中所谓的"呈现型"(phenotypes),明确的规则和编纂当然是严格意义上的客观化。然而,至少同样重要的是对实在的语言学分析中的情景性要素:"密码型"(cryptotypes)。明确性要素和情景性要素一起构成了语言的内部形式——可以说,这种形式代表了意义体系的一个综合性模型[在大量迄今仍在增加的论述这一主题的文献中,我们只举出以下几种,除了W. von Humboldt的著作之外,有:B.L. Whorf:《语言、思想和现实》,技术卷,New York and London,1956,尤其论文《语言和逻辑》,233~246页。我们不希望在此引入关于语言"决定论"假设有效与否的论战(参见H. Hoijer编,《文化中的语言》,Chicago,1954)。关于语言社会学的普遍问题,参见T. Luckmann:《语言的社会学》,载R. Konig编:《Handbuch der Empirishen Sozialforschurng》,第2卷,Stuttgart,出版中,1966]。



随着个人获得其母语并将这一语言的内部形式内化,他也接收了一个历史性世界观的"自然"逻辑与分类。世界观作为现成答案的储备和解决问题程序的源泉,将个人的记忆、思索、行为和感知以一种离开了语言媒介就无法想像的方式加以程式化与固定化。通过语言,世界观对个人来说,就像是一个既是内在地、也是社会地可以持续获得意义的源泉。

我们将世界观定义为宗教的基本社会形式。这一定义依赖于我们在前面的分析中试图建立的两个假设:世界观执行着一

种基本上是宗教的功能,而且它是社会客观化实在的一部分。然而,可以在这一定义中发现的一个困难仍然需要加以澄清。

世界观作为一个普遍的意义系统,包括着不同普遍水平的典型化、解释图式和行为方法。较低水平上的是日常生活的程式性事务与内容(诸如,刮西风会下雨,不要吃生猪肉)。这些东西自身似乎太琐碎不足以称之为“宗教的”。但是,至少到现在为止,我们的分析并不意味着,世界观的任何单独的要素,不论是否琐细,是“宗教的”。没有单独哪个解释图式能执行宗教的功能,而是世界观整体作为一个单一的意义源泉提供了人类有机体形成个体的可能性,从而超越生物本性的历史情景。

因此,将这一事实(对我们)的明显提示附加到世界观作为宗教社会形式的定义之中将是明智的,即,称世界观既是基本的,也是不具体的(nonspecific)。指出世界观作为宗教的社会形式的不具体性,与前面论述过的另一情形相关也许是多余的。世界观在人类社会中是普遍的,并且没有特定的或与众不同的制度基础。它处于与整体社会结构的辩证关系之中。尽管确立世界观的宗教功能和社会“客观性”是重要的,但宗教社会学理论关注的是社会中宗教的具体形式,它不能满足于这一点。因此,我们现在必须转向宗教在社会中呈现出什么另外的独特表现形式的问题,转向这类形式是如何从世界观中宗教的基本的、不具体的客观化中派生出来的问题。

虽然我们刚刚读到,世界观作为一个整体执行着宗教功能,

并且仅仅世界观的单独一个要素不能称之为宗教的，但我们现在必须对这一命题加以限定。在世界观内，一个意义领域有可能予以清晰表述，值得称之为宗教的。这一领域由象征符号所组成，这些象征符号代表着世界观整体的本质“结构”属性——即它的内在意义等级结构。正是这一领域代表着世界观整体的宗教功能这一点使得我们可以正当地称其为宗教的。

世界观中所包含的典型化、解释图式和行为模型不是彼此分离的、孤立的意义单元。它们被排布在意义的秩序结构之中。然而，一个历史性世界观中要素的具体排布，是将其从经验上区别于其他历史性世界观的一个特征。意义变换的异常丰富与意义等级结构的历史多样性妨碍着人们对其进行详尽的分析。我们将不得不限制在这一论断的形式概要上，用具体的实例来图解而不是系统地论证这一论断。

在世界观的最低水平上的，是日常生活世界中具体的对象与事件(树、石、狗、走、跑、吃、绿、圆等等)的典型化。这些典型化被人们以一种随便的态度程式地应用于无可置疑的体验过程。虽然这些典型化有助于清楚表述这类体验，但这些典型化只向这类体验灌注很少的意义。更高水平上的解释图式与行为方法基于第一层次上的典型化，但除此之外还包括实用和“道德”评价的有意义要素(诸如，长芦荟的地方不会长玉米；猪肉是肉；表兄妹不应当结婚；受到邀请赴晚餐时应送花给女主人等等)。这类图式与方法也被应用于日常生活中理所当然的取向过程，但充满了某种指向个人体验之外的意义，并且可以发挥“动机”的作用。更普遍的解释图式与行为模型超越了这一水平，这些图式与模型从可疑的多种选择(诸如，早睡早起使人健康、富裕和聪

以通过日常行动来安排的世界，它的“实在”可以由普通人的普通感觉来把握。日常生活世界的“实在”是具体的、毋庸置疑的并且如我们所说的，“世俗的”。然而，日常生活最终所归属的意义层次既非具体的，也非毋庸置疑的。这些层次的“实在”以各种途径显示出来，普通人的洞见只能部分地达到这一实在。这一“实在”不能习惯性地予以处理，确实，它超出了普通人的控制。这一领域超越了日常生活世界，它在人们的体验中是“不同的”和神秘的。如果说日常生活的特性是其“世俗性”的话，那么超越领域的独特性质是其“神圣性”。

日常生活世界与这一神圣领域之间的联系是间接的。分等级的许多意义层次横亘在琐细的“世俗”程式与个人经历、社会传统等等的终极意义之间。打破日常生活程式会带来另一类体验。它的范围从面对自然事件时的孤立无援到死亡，并且通常伴随着焦虑或狂迷(ecstasy)或两者兼而有之。作为规则，这类体验被理解为神圣领域的实在的直接显现。因此，日常生活的终极意义与超常体验的意义两者就都定位于这一“不同的”和“神圣的”实在领域。

虽然这两个领域似乎会成为对立的两极，但必须将它们理解为是以某种方式关联着的。这种关系的范围包括从世俗世界与神圣世界之间相对高度的彼此分离到高度的相互渗透。万物有灵论、图腾崇拜与末世论是系统阐发这种关系的更为典型的鸿篇巨构。

因为神圣体系被认为以某种方式在世俗世界中显现，所以，要清楚表述日常生活世界中的这一超越领域并不存在不可逾越的障碍。然而，这种清楚表述有赖于表达的“有限”客观可能性，

这种可能性是世俗世界的特征。因此，有一种倾向认为这种表达从“终极”上说是不适宜的。而且，就这一问题，人们已经发表了各种各样的多少自成体系的见解，从认为神圣世界显现在世俗世界中具体可见的神异之处的观点到关于语言、偶像等等在表达“不可表达之物”时所扮演的角色的高度复杂的理论。

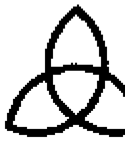
我们现在必须证明以下陈述：神圣世界的清楚表述有赖于普通表达方式的可能性。这一陈述在纯形式的意义上是正确的：神圣世界当然是在世界观作为一个整体被客观化的同一媒质中被社会客观化的——在行动、形象和语言中被社会客观化的。从形式上说，仪式是行动，圣像是形象，圣名是文字。但还有一点不

同。诸如吃饭的方式与耕作的步骤之类的行动，确实体现了世界观的一个方面。然而，这类行动的意义，首先且首要的，是实用的。它们在严格意义上的日常生活脉络中有一个目的，但它们仅被间接地整合进“较高”的意义层次之中。另一方面，仪式行动体现了神圣世界的一个要素，但严格说来，这些行动在直接的日常生活脉络中是毫无意义的。它们的目的直接指涉神圣世界。献祭圣餐、临终仪式、葬礼以及诸如此类的东西代表着终极意义，但这些终极意义不具备我们称之为通向日常程式的世俗情景的中间转换层次的东西。在细节上作了必要修正之后，这一点对于语言——世界观与神圣世界客观化的最重要媒介也是正确的。日常生活中的解释图式和行为模型的系统阐述主要有赖于语言的直接指涉功能。然而，要用语言清晰地表述神圣体系，这依赖于

我们称之为语言的象征性潜能的东西，它出现在对事件的人格化、圣名的形成、通过隐喻转换对“不同”现实的建构等等之中[参见，例如 B.Snell：《精神的发现：对希腊形成的欧洲思想之研究》，Hamburg，1955，尤其《现实的社会建构》，Garden City，1996，中译本：17~42 页，台北，1992；T.B.L. Webster：《早期希腊的语言和思想》，载《Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society》，第 94 卷，1~22 页，Session，1952~1953]。与语言的日常用法相反，语言的象征性用法通常伴随着狂迷的要素，并经常会导致有关“灵感”的理论。

总之，语言将仪式行动与偶像结合进对神圣世界的清楚表述之中。这一体系最突出的客观化特征是一部圣历（a sacred calendar）、一部圣地志（a sacred topography）和社会群体神圣传统的仪式条例，以及将神圣意义赋予个人经历的仪式行动。对神圣世界的进一步详尽阐述，应当采取那种将有关社会与人生的批判性问题的主旨毫不琐碎地凝聚进舞蹈、史诗、戏剧的形式。

神圣世界的具体体现——我们称之为宗教表象（religious representations）——权威性地赋予人的生活以意义。宗教表象的权威不能从孤立理解的给定神圣主题的内容中推寻出来。它依赖于世界观作为整体的意义等级结构，并最终依赖于世界观的超越性。作为整体的世界观的整全功能是在具体宗教表象社会化的具体过程中来执行的。然而，具体宗教主题在塑造个人意识与赋予人的经历以意义时的有效性，并非来自这些主题明显的、随历史进程而变化的内容，而是来自这些主题所间接代表的意义等级结构。明确表述的神圣世界相对于日常生活世界的超越性，就意味着在社会中得到明确表述的世界观相对于主观意识之流的超越性。相应地，在社会化过程中得到具体表述的宗教主



题就意味着作为宗教个体化全过程的社会化。

简而言之，我们可以说，意义的等级结构代表着作为整体的世界观的特征，是世界观的宗教功能的基础，意义的等级结构在世界观内的一个独特的高级意义层面上得到清楚表述。这一层面通过象征性表象明确指涉一个与日常生活世界相分离的实在领域。这一领域可以恰当地称做神圣世界。代表神圣世界之实在的象征可以称之为宗教表象，因为这些象征以一种具体而集中的方式执行着世界观整体的广泛宗教功能。世界观整体在前面被定义为普遍的、非具体的宗教社会形式。因此，构成了神圣世界的宗教表象的构造将被定义为宗教的具体社会历史形式。

神圣世界是世界观的一部分。它以与世界观整体同样的方式而被社会客观化，尽管有宗教表象的特定象征性质。这意味着神圣世界构成了客观社会实在的一部分而毋庸独特的、专门化的制度基础。作为世界观的一部分，神圣世界处于与社会结构整体的关系之中。神圣世界渗透了形形色色的、多少明确分化的制度领域，诸如血亲关系、劳动分工与权力实施的规范。神圣世界直接决定着个人的全部社会化，并且与整个个人经历相关。换言之，宗教表象在社会情景的整个范围内使行为合法化。

无须从细节上分析对神圣体系之社会结构条件的详尽描述与维系［参见G.E. Swanson:《众神的诞生——原始信仰的起源》，Ann Arbor，1960；Berger及Luckmann:《现实的社会建构》，Garden City，1996，中译本：107~118页，台北，1992］，就可以普遍观察到宗教的这一社会形式在相对“单

纯的"社会中占据着支配地位。用"单纯"这一术语，我指的是有着较低制度分化程度的——更明确地说，彼此分离的制度领域有着较低程度的"自主性"(这与雷德菲尔德[Redfield]的"原始融合"[primitive fusion] 大致相当)——和有着相对均匀的世界观社会分布的社会。在这类社会中，神圣世界原则上是所有社会成员都能同等地达到的，并与他们同等地相关。因为世界观的真正均匀的分布是不可想像的，很显然，神圣世界的同等可达到性与同等相关性实际上只是大致的。不论一个社会如何"单纯"，它都有着某种社会分化，即使这一分化主要是根据血亲系统而加以制度化与明确表述的。不论存在什么样的分化，这一分化都能够，并且通常确实构成了神圣体系的和世界观其他要素的不平均分布的基础。

然而，我们会说，神圣世界是宗教的社会形式，这一形式以世界观内具体宗教表象的分离为特征，而无须将这些表象的制度基础专门化。神圣世界也许以不同的程度渗透了相对未曾分化的制度层面。神圣世界作为社会实在的维系与其世代沿袭的传承有赖于普遍的、而非制度上专门化的社会过程。

一个社会越"复杂"，它就越可能发展出独特的制度，以支持神圣世界的客观性与社会有效性。然而，神圣世界的制度基础的完全专门化，预设了历史上独特的情景的同时出现。在相对"单纯"的社会中，人们会发现直接与神圣世界相关的社会角色的早期分化。在所谓的较高文明中，神圣世界通常有赖于至少部分地从血亲制度中分化出来的制度，有赖于规范着权力运作、规范着商品和服务的生产和分配的制度。因此，东方、欧洲和南北美洲

的古典文明都以某种形式的祭司制度为特征。然而，宗教的完全制度专门化与‘自治’，及其所有结构伴生物，只在西方历史的犹太教-基督教传统中出来。此外，一种多少间接地与之相似的世界可以在伊斯兰教世界中辨认出来。很容易理解，因为我们预先已倾向于将制度专门化的宗教迅速地与宗教等同起来，所以强调以下事实就变得很重要了：这一宗教社会形式的全面发展预设了结构条件与知识条件的一种错综复杂的模式。

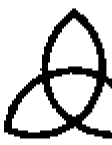
一个社会可以拥有包含着多少得到清晰表述的神圣世界、而又不包含承载这一世界的特定制度基础的世界观。另一方面，专门化宗教制度的建立预设了神圣世界在世界观中得到某种程

度的表述。一般而言，人们会说，神圣世界的独特性越突出，这一世界的专门化制度基础越有可能出现。

然而，作为世界观一部分的神圣世界与专门化宗教制度之间的关系不是单面的。例如祭司身份的出现之类的宗教制度的早期分化，支持并加速了具体宗教表象的分离。在群体生活中发生的某些事件，如酋长的死亡，或个人生活中发生的某些事件，如第一次狩猎，当然在所有社会中都被理解为具有特别高的意义，比诸如可可树的日常栽培或第97次狩猎要重要得多。然而，意义的独特性越鲜明(即，神圣世界被表述得越清晰)，则所涉及的事件以及适于处理这些事件的知识，越有可能处于相对专门化的社会角色的控制之下。反过来，这种专门化将会促使人们把实在划分为一个神圣世界与一个日常事务世界，并促使宗教表

象与世界观中其他意义领域相分离。尽管神圣世界的最初表述原则上并不依赖制度专门化，但具体宗教社会角色的形式过程确实以清楚表述的神圣世界的存在为先决条件。然而，对宗教表象在世界观中特定地位的总体认识和宗教角色在社会结构中的专门化事实上确是彼此相互支持的。

因此，神圣世界在世界观中的清晰表述是宗教的制度专门化的一个必要而非充分的条件。除了这一"文化"前提之外，在向宗教的制度专门化方向发展之前尚需满足几个结构性条件。社会角色的分化的具体而多少排他的任务，是对有关神圣体系的行为之知识与规范的管理，这一分化只能发生在满足了"复杂"社会结构进化的最低普遍先决条件的社会之中。生产技能与劳动分工必须充分发展以容许超过最低物质水平的剩余积累。反过来，超过最低物质水平的剩余，必须大到足以支撑劳动的进一步分工，特别是，足以支撑专门化的专家群体的增长[我们在此涉及了知识社会学的某些基本问题，这里不可能详细加以讨论。参见 Berger 及 Luckmann：《现实的社会建构》，Garden City，1996，中译本：台北，1992]。当然，必须注意，不论一个社会如何"单纯"，不同的社会角色却背负着分等级的神圣意义。例如父亲会比儿子更贴近神圣事物——但儿子通常自己也会变成父亲。再举一个例子，酋长会拥有某种神圣的品质，这种品质是部落中其他成员所不具备的——但酋长所执行的许多职责只是间接地与神圣体系相关联。人们在此会谈论神圣品质在社会角色中优先性的分布，而不是专门化的宗教角色。神圣品质仍然与个人生活圈子整合在一起，并被"融入"总的角色模式。从这样一个事态中，仅当专职"专家"从生产中脱身而出所必需的结构条件具备的情况下，完全专门化的宗教角色



响社会的所有成员。这些问题最经常地出现在神圣世界从一代向下一代的传承中，出现在涉及担负着相对高度的神圣意义的社会角色之承担者的情景中。只要宗教表象以一种相当均匀的方式分布在社会之中，这些问题就不大会出现。神圣世界背后的“逻辑”之所以被视为理所当然，乃是因为这一逻辑可以同样地应用于不同的社会情景。这一“逻辑”的有效性为每个人所加强。因此，神圣世界及其背后的逻辑仍然是毋庸置疑。然而，随着宗教表象的社会分布变得更为异质，神圣世界的“逻辑”不再能自圆其说的情景出现的机会就将会增加。特别是那些涉足神圣世界传承的人和那些担负着相对高度的神圣意义的社会角色承担者更有可能发现，神圣世界及其“逻辑”需要某种详尽阐述以维持其可信性。因此，宗教表象彼此间的关系成为多少系统化的反思与解释的主题。世界观整体的和神圣世界的意义连贯性，是由一群早期专家“从理论上”构想出来的。如果可以将这些专家从生产中分离出来，则宗教“理论”的制度性专门化就会突飞猛进。总之，由结构所决定的对神圣世界的编纂与解释的增加显然有助于专门化宗教角色的分化。

在此应当注意到，“外部”因素也会鼓励对神圣世界进行反思与系统解释。例如，不同文化的接触通常会产生这样的情景，在这种情景中，土生土长的神圣世界会面临外来宗教的挑战。这种情景鼓励人们做出“理论”努力以证明本土宗教的优越性，或以某种方式将本土宗教与外来宗教调和起来。这多半会通过诱发建立一种萌芽状态的教会保护性组织来加快走向宗教的制度性专门化的趋势。

随着宗教角色的日益专门化，俗人开始越来越少直接地参

与神圣世界。只有宗教专家“完全”拥有神圣知识。运用这些知识是专家的职责。俗人日益依赖于专家在他们与神圣世界之间关系中的中介作用。

如果与宗教相关的行动最初有赖于完全内化的规范和普遍社会控制的话，那么在“复杂”的社会中，在这类事务上的遵奉(conformity)就日益受到宗教专家的指导。虽然宗教表象最初在所有类型的情景中都服务于使行为合法化的目的，但宗教的日益专门化导致了对“宗教行为”的社会控制向专门制度转化。宗教专家在招募与训练他们的后继者，在从神圣知识之“较高”形式中排除俗人和在反对与之竞争的其他专家群体以捍卫其特权

等方面的既得利益导致了某种类型的“教会”组织的形式[参见J. Wach:《宗教社会学》,尤其4、5页,Chicago,1944]。

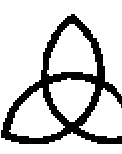
我们可以概括一下，作为一种宗教社会形式的制度性专门化是以神圣世界在详加定义的教义中被标准化，专职宗教角色日益分化和将实施义理遵奉与仪式遵奉的(宗教)许可权赋予特定化理人以及“教会”类型的组织出现等等为特征的。

仅当宗教局限于特定的社会制度时，“宗教”与“社会”之间的对立才会发展。这类局限是宗教教义与教会组织从世俗文化与“社会的”，即非宗教的，制度中脱颖而出的历史发展的必要条件。所谓高级文明的历史展示了“宗教”与“社会”之间关系从和解到冲突的宽广范围。在这些文明中，不仅宗教的制度性专门化的程度彼此不同，而且宗教在社会结构整体中所占的位置也不

同。与此相应，"宗教"与"社会"之间的对立深深地铭刻进了某些社会的历史，而在另一些社会中却被束之高阁。

宗教最初是在整合社会秩序与将现状合法化的过程中发挥作用。然而，制度性专门化的宗教在某些历史条件下会变成动力性的社会力量。一旦神圣世界和世俗"世界"建立了它们自己的"逻辑"，一旦这一逻辑得到了不同制度的支持，那么宗教体验与日常事务需要之间的紧张就会发展。专门化的宗教共同体就会出现，并且要求追随者效忠，从而将这些追随者置于"世俗"制度(或其他宗教共同体的成员)相互冲突的境地。基督教(以及伊斯兰教和佛教）的历史表明了各种试图从知识与结构上找出对这类紧张与冲突的解决办法的努力。当然，这些观察结果并不意味着制度性专门化的宗教是一个本质上"进步的"力量，相反，这种论断的反面倒是真的。但是与宗教的其他社会形式相反，宗教的制度性专门化包含着"宗教"与"社会"之间对立的可能性。这一专门化可以起到社会变迁催化剂的作用。

应当再次注意到，与宗教距离不同的制度性专门化的程度可以各不相同。例如，兼职祭司的存在就标志着制度性专门化的一个早期阶段；神权政治(theocracies)可以被认为是制度性专门化的一种中间形式。然而，西方历史的犹太教-基督教传统中的教会代表了制度性专门化的一种极端的、历史上独一无二的情形。它从希伯来神学中神圣世界与世俗世界之间异常明确的分离、根据末世论术语对这一世界的内在逻辑的系统阐述，世界观的多样性、基督教兴起地区的"文化冲突"与信仰融合、罗马帝国中政治制度与经济制度的高度"自主"等等之中出现。教义的制度化、教会组织的发展和宗教共同体从社会中的分化这三者最



终达到了世界其他地方无法比拟的程度。然而，不应忘记，在所有以这种宗教社会形式为特征的社会里，即使是在那些程度较低的社会里，神圣世界在世界观中的分离也在某种程度上与宗教角色在社会结构中的专门化，与具有独特宗教性质的群体的存在相匹配。

与社会秩序和与超越的神圣世界的关系之中。个人生活中感觉的连续性是独立于世界观中意义的连贯性的。

在社会化的过程中，历史性的世界观被内化了。客观的意义系统被转化成主观实在。这意味着，在世界观中被客观化的解释图式与行为模型被加诸于主观意识之流之上。这也意味着，世界观背后的意义秩序结构成为了主观的相关性系统。根据这一系统，个人以一种将重要性分级的模式来理解他的体验。根据这一系统，个人加强了他的优先性模式，这一模式将某些行动视为比其他行动更紧迫。客观的世界观变成了面向“客观”实在的主观系统。

正如世界观背后的意义等级结构无须予以明确表述而仍然是世界观的一个“结构”性质一样，主观相关性系统也无须被个人有意识地理解为是一个系统。他也许仅仅理解具体的解释图式与具体的动机。不过，主观相关性系统仍然是个人同一的一个构成要素，因为它作为一个优先性模式当个人在若干可供选择的行动方向间做出抉择时始终如一地表现出来。

总之，我们可以说，对历史性个人来说，意识与良心的个体化发生在将一个已经建构的世界观予以内化的过程中，而不是发生在世界观的初创过程中。世界观及其背后的意义等级结构变成了加诸于意识之流之上的个人相关性系统。这是个人同一的一个构成要素。因此，历史性个人的个人同一是某个历史性世界观之客观意义的主观表现。前面我们将世界观定义为宗教的

普遍社会形式,相应地,现在我们将个人同一定义为个人宗教虔信的普遍形式。

神圣世界象征性地代表着世界观背后的意义秩序结构,这一世界在世界观内开始被清楚表述出来。如果个人生于神圣世界构成了客观实在一部分的社会之中,个人就会将这一神圣世界内化为具体的宗教表象。当然,被内化的宗教表象仍然保持着其对客观的神圣世界的关联,并且相对其他被内化的解释图式与行为模型来说,以其具有超常意义的地位为特征。作为一个多少独特的意义层面,这些表象是与意识的整个领域的其他部分相分离的。对个人来说,这些意义渗透了日常生活的例行程式,并将意义感注入了生活危机毫无理性的结局。个人生活的例行程式与危机这两者都通过内化宗教表象的方法而被置于超越性的意义脉络之中,并被神圣体系的"逻辑"予以正当化。内化的宗教表象因此构成了"终极"相关与首要动机的主观系统。

个人意识的这一"宗教"层面处于与个人同一的关系之中,这种关系类似于神圣世界与世界观整体的关系。换言之,"终极"相关的主观系统——总是保持着其对客观的神圣世界的关联——起着将主观的优先性模式加以明确合法化与正当化的作用,这一模式是个人同一的构成要素之一。

神圣世界在世界观内表述得越清楚,内化的宗教表象越有可能在个人意识之中构成一个相对突出的"宗教"层面,个人意识被社会化而进入这一世界观之中。这意味着——假设其他方面相同,这些个人将更有可能以明晰的术语向他们自己和他人系统阐述"终极"相关的内容。反过来,独特宗教体验的沟通将会强化世界观中神圣世界的分离。然而,应当记住,不论是世界观

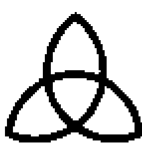
整体，还是神圣世界都不是仅仅作为一系列概念与象征符号而被内化的，而是作为决定着主观优先性模式的意义构造而被内化的。通过这一模式，它们成为了个人同一的一个有效组成部分，即使"终极"的正当理由没有都说出来也罢。如果神圣世界被内化于个人意识的一个明显的"宗教"层而，我们就会谈论一种个人宗教虔信的形式，这种形式比个人同一更具体。

因为正如我们前面所注意到的，神圣世界是嵌人在社会结构之中的，所以个人在早期社会化(以及后来的)过程中遇到许多社会情景，在这些情景中，将要被内化的宗教表象被各种并非仅专门限于宗教事务的制度所强化。例如，赋有神圣意义的规

范：父亲、骑士品质、种姓、祖国——随便选几个例子——分别在不同的制度脉络中是有效的。在这些脉络中，被内化的宗教表象的具体应用得以界定。因为，这种应用是由不仅限于宗教的制度所如此这般地界定的，所以，宗教表象将会维持其普遍的、总体的意义，尽管它们被内化于个人意识的某一独特层面。正如我们将要看到的，教会取向的宗教虔信包含着向歧路上发展的可能性。

正如前而所指出的，宗教的完全制度性专门化仅仅发生在特殊的社会-历史环境中。在那些宗教确实采用了这一社会形式的社会中，宗教通过教会的中介被视为理所当然，正如在其他社会中，将宗教等同于它所出现的社会形式被视为理所当然一样。作为所谓世俗化的后果而出现的复杂情况，我们将在后面加以

讨论。个人被带到了这样一种境地，在这里，宗教构成了一个紧凑连贯的意义系统，这一系统指涉一个被人人都认为是宗教的象征性实在，并且这一系统在社会中是由明确标志其宗教性质的人、建筑和程序等等来代表的。个人宗教虔信的形成必然是由现成的宗教"官方"模型所决定的。然而，"官方"模型施于个人宗教虔信发展的限制的程度是在一定限度内变化的。这是在有关所谓世俗化的讨论中不得不再次加以阐发的论点之一。然而，在世俗化开始之前，典型的社会化过程就导致了在以这一宗教社会形式为特征的社会中，个人宗教虔信以教会取向的宗教虔信的形式发展。对这类社会的普通成员来说，具有"终极"意义的事务因此是那些由专门化的宗教制度依据其"官方"模型指定为宗教的事务。



因此，个人宗教虔信是由历史上的教会所塑造的。神圣体系以教义的形式可以为人们所获得，教义被编纂成圣典和评注，由一组官方专家以对俗人有约束力的方式予以传播和解释。所有与神圣世界直接相关的行为被置于礼拜仪式之中，这种仪式是由所任命的专家制定的，或在他们的监督与控制之下制定的。进而，教会像任何历史上的制度一样，也建立了根植于行政官僚与权力精英的自我界定与既得利益的传统。虽然这些传统与神圣世界很少关联，但教士群体仍然处于优越的地位，能够依据与神圣世界的"逻辑"相协调的词语来使这些传统合法化——正如他们解释神圣世界的"逻辑"一样。宗教成为社会实在的范围明确、清晰可见的组成部分，它不仅包括创立者、先知、圣典、神学家和仪式，而且包括建筑、主日学校、资金募集人和教会税赋征集人、新教牧师的妻子和教堂司事。

个人宗教虔信乃是由高度专门化的社会制度所塑造的这一事实有几个重要的后果。联结个人与神圣世界的关系，是由制度所定义的，这一制度要求独占解释有关“终极”意义的事务的权力，并且同时追求各种“世俗的”目标，这些世俗目标是由该制度的组织结构、与其他专门化制度或冲突或和好的关系、其专家群体的既得利益等等所决定的。前面已经注意到，个人将宗教表象的构造作为一个“终极”相关的主观系统予以内化。在以宗教的制度性专门化为特征的社会里，这就具体意味着，个人被社会化而融人“官方”宗教模型之中，他带有明确的目标：这一模型会构成他的“终极”意义系统。然而，要成功地实现这一目标，就要求

“官方”模型以一种主观上可信的方式贯穿起来。如若果真如此的话，那么被内化的“官方”模型就会在个人的生活中维持其普遍的、总体的意义；这一模型能够整合解释图式与行为规范并使之合法化，而这些图式与规范主宰着他生存的例行程式与危机。然而，在制度性专门化的宗教中，“官方”模型的意义连贯性与主观可信性受到三个彼此密切相关的困难的威胁，这三个困难却并不同时出现在其他宗教社会形式之中。

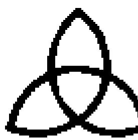
首先，“官方”的宗教模型不仅包括对神圣世界的表述和对涉及神圣世界的程序的定义，而且还包括对教会（以及宗教专家）在个人与神圣世界和与其他社会制度的关系中所扮演的角色的阐释。当然，“官方”模型是由专家予以系统阐述的，“官方”模型的各个维度最终成为了专门知识的主题，诸如义理、礼拜仪

而非专门化的社会基础这一事实。然而，在制度性专门化的宗教的情形下，没有什么能够抵消将神圣世界分离所带来的心理影响。恰恰相反，宗教表象是作为非常具体的行动规范与信仰规范而予以系统阐述的，这些规范附属于不连续的角色行为。因此，“宗教”会被个人理解为是对特殊要求的满足。强化教会取向的宗教虔信的心理上独特的模态显然支持这种可能性。满足角色的要求一般而言是能够高度程式化的。宗教的角色要求也不例外。具体的宗教规范如复活节献纳、信仰三位一体的上帝和守安息日等等因此可以被作为例行程式来完成，以彼此分裂成一块块的行动与“意见”的方式来完成。在这种情形下，制度化的宗教

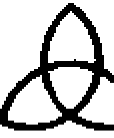
规范与“终极”意义的主观系统之间最初的关系受到威胁，虽然规范的神圣性质继续在名义上被认可。主观优先性的有效系统会日益与被定义为和“官方”模型中具有“终极”意义的事务相分离。被内化的“官方”模型的言辞也许仍是动听的，足以激励人们去遵守具体的宗教规范，但在某些环境下——我们将在后面对此予以讨论，这些言辞的可信性会降低到如此程度，以致制度化的要求不再为社会的一般成员所满足，除非有“非宗教的”动机取代“宗教的”动机。一般而言，我们会说，制度性专门化的宗教以与此相应的个人宗教虔信形式的某种不稳定性为特征。具有“终极”意义的事务，正如官方模型所定义的，潜在地有可能转变成程式化的、不连续的对具体宗教性要求的遵守（或大致的遵守或不遵守），这些要求的神圣性质将会变成仅仅有名无实。因此，

具体的宗教表象将不再发挥作为“终极”意义的主观系统的整合要素的功能。

“官方”宗教模型的主观可信性在这种宗教社会形式的特征中遇到了第三个困难。“官方”是由一个由“专职”专家组成的专业群体来予以阐述、传播和解释的。即使专家并不完全与日常生活世界相脱离，就像社会的其他成员通常所做的那样，他们也主要从事于与神圣体系有关的事务，从事于建构“理论”，从事于实施专门化的制度。因此，他们会在某种程度上变得与俗人的日常例行程式与危机相分离。这代表着对专家的神圣世界和对俗人来说重大的——即使不是“终极的”——意义之间的和谐一致的潜在威胁。无疑，这一威胁可以或多或少地为明确的“教育”措施予以消除，例如，由一群“牧师”专家将“神学家”的神圣世界翻译成俗人的语言。即使神圣世界的不同版本都得到发展，灵活变通的教会组织也会将这些不同版本整合成一个共同的观念。然而，官方宗教模型的“神学”特征会加剧这一模型和社会普通成员的“终极”意义的主观系统之间的分歧。这一事实再加上教会取向的宗教虔信的心理上独特的模态的加强和履行高度专门化的宗教规范的程式化，乃是导致所谓世俗化肇始的重要因素。



"官方"宗教模型与"终极"意义的主观系统之间完全一致的概念,有赖于将个人"完全"社会化,使之融入社会秩序的假设。这一假设当然是站不住脚的。不过也许有可能在相对单纯的社会的情形下,对这一困难不予理睬,在这些社会中,个人通常会内化"大部分"相对同质的文化。而在复杂得多的社会中,忽视这一困难则是完全不现实的。然而,恰恰是在这类复杂社会中,宗教会变成制度性专门化的。换言之,人们会假设相对单纯社会的成员具有较高水平的神圣世界与内化的"终极"意义系统之间的和谐一致。但人们不能假设,在那些宗教的制度性专门化业已出现的社会中,在"官方"宗教模型与社会成员的"终极"意义的主观系统之间存在着类似的高度和谐。



由于另一个原因,我们对于教会、神圣世界与世界观的意义秩序结构三者之间的完全同一类以流行的情景的建构是不现实的。完全专门化的宗教制度只出现在社会结构相当复杂的条件——包括世界观社会分布的不平衡——之下。因此,这种制度不能表现这一世界观中的这一意义秩序结构。而另一方面,在那些可以想像这一情形的社会中,宗教的完全制度性专门化的条件又不具备。

必须予以考虑的一个附加因素是,在那些结构条件有利于宗教的制度性专门化成长的社会中其他竞争性神圣世界的出现。但即使我们暂且忽略宗教"多元性"对专门化宗教制度的影响,我们也会得出结论,宗教的完全制度性专门化的条件,与"官方"模型同个人宗教虔信之间完全和谐一致的先决条件是相互排斥的。

宗教的制度性专门化转变了个人与神圣世界,以及一般而

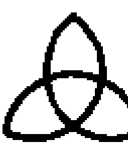
言，与社会秩序的关系。作为这种转变的结果之一，教会成为一种奇特的现象，人们由于其宗教功能而对其既爱又恨，充满了矛盾心理。教会进入了与其他或多或少业已专门化的制度多方面的关系之中，这些制度的主要功能是“世俗的”。教会与政治制度和经济制度之间关系的范围，包括从相互支持到部分适应到竞争到公开冲突。在这种关系脉络中，教会不可避免地建立了它自己的“世俗”利益。除了义理的与礼拜仪式的传统之外，教会的经济的、政治的和行政的传统也形成了。后者在日常处理当时教会所关注的“世俗”制度问题时有很大分量。至少在某种有待讨论的程度上，这些传统“有损于”在那些从表面价值上接受了教会

的具体宗教要求的人们看来教会应当达到的目标。

宗教专家很快就认识到，与教会的宗教功能有关的、对教会既爱又恨的矛盾心理代表了一个严重的问题。如果他们从表面价值上采用了“官方”宗教模型，那么他们就会发现教会的“世俗”活动至少会处于恶语中伤所造成的困惑之中，需要依据神圣世界的“逻辑”对这些活动做出正当合理的解释。在任何情况下，宗教专家都有职业的义务去处理这一问题带来的社会——心理后果。“官方”宗教模型的可信性受到教会的“世俗”活动的潜在威胁。因此，在将“官方”模型传递给俗人的过程中，宗教专家必须对教会的“世俗”活动做出“神圣的”解释。在“多元”的情景中，“官方”模型的可信性受到最严重的威胁。正在为“官方”地位而竞争的各个神圣世界的门徒纷纷提出了自己“教义”优先性的要

求，他们通常还自夸他们自己不介入"世俗"事务的高度"纯洁"。基督教与伊斯兰教中异端运动的历史对此提供了充分的证据。一般而言，我们可以说，当"官方"宗教模型的可信性由于附加的、"外在的"原因而受到威胁时，最有可能认识到对教会既爱又恨的矛盾心理是一个问题。认识到这一问题促使宗教专家去做出理论努力，以找出对"世俗"介入的"神圣"解释。基督教神学中有关可见的与不可见的教会的义理可以作为这方面的一个例子。捍卫"官方"模型可信性的理论努力成功与否，取决于各种因素。其中最重要的是受到尊敬的神圣世界"逻辑"的灵活性与既定宗教专家团体对其"官方"模型之宣传的有效垄断。然而，这一问题并不能通过理论努力予以根除：教会，作为具体的制度，不能仍然由其宗教功能所单独决定。

宗教的制度性专门化的另一后果是，"官方" 宗教模型与在社会上占支配地位的个人"终极"意义系统之间的不一致会达到危急的程度。当然，即使在宗教被制度性专门化之前，神圣世界也是社会实在的相对稳定的部分。无论何时，只要具有"终极"意义的事务在超越了主观过程与个人经历的世界观中被客观化，这些事务就变得比日常事务更加不易发生变化，而这些日常事务的意义在意义秩序结构中只占据下层位置。宗教的制度性专门化包括标准化"官方"模型的传播、义理的教会法规的传播和对异端背离的控制，这一专门化极大地加强了神圣世界的"文本"的稳定。依据"官方"模型的宗教信仰与宗教实践的联合和对这一模型的制度性支持，将高度的客观性与连续性赋予了被假设对每个人都具有"终极"意义的事务。进而，神圣世界的稳定是有权势的宗教专家团体的最重要的既得利益。



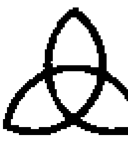
在这里出现了一个问题。可以假设神圣世界的高度稳定有助于相对单纯的社会的稳定,同时前者也是后者的反映。但另一方面,宗教的制度性专门化和得到相应强化的神圣世界的稳定性,却是有着相对复杂社会结构之社会的特征。然而,这种社会有着至少中等的社会变迁速度。即使是中等速度的社会变迁也意味着在这种社会中,个人日常生活的例行程式和问题在两代人之间就会发生变化。在迅速的社会变迁的条件下,这一问题变得更尖锐。父亲日常所关注的事务不再是儿子所关注的,而儿子所关注的许多东西则是父亲闻所未闻的。在所关注的事务如此迅速地发生变迁的情景下,即使是主要的、"不可改变的"个人生

活危机及其解决办法,包括死亡,也将以与父亲不同的视野出现在儿子面前。一般而言,我们可以说,对下一代社会成员具有"终极"意义的事务,只在有限的程度上与对上一代人有"终极"意义的事务相一致。然而,上一代人被"凝固"在圣典、义理与仪式之中。因此,宗教的制度性专门化的严重问题之一就在于以下事实:"官方"宗教模型以比"客观"社会环境更慢的速度变化,这些环境共同决定着占支配地位的个人"终极"意义系统。

然而,应当注意,有几个因素阻碍了,或至少迟滞了,"官方"模型与个人宗教虔信之间不一致的增长。很难想像存在能够维持"官方"模型完全固定不变的环境。宗教专家有着职业上明确的动机去捍卫宗教的现状。他们也有着明确的动机去将"官方"宗教模型成功地传达给俗人。宗教专家在某种程度上成功地将

自己从“世界”中孤立出来，并因此避免了那些改变了俗人生活的过程对他们生活的影响。不过，他们仍然注意到在使“官方”模型对俗人变得可信方面日益增长的困难，这些俗人的日常世界与传统的神圣体系之间不再有使人非信不可的关系。在极端的情形下，宗教专家将被迫认识到“理想”与“现实”之间的某种不一致。除非宗教专家退却到“理想”仍然是毫无争议的与可信的领域之内，并且确实从他们的“官方”地位上退出，否则，他们就得重新调整“官方”模型，以适应环境变化的需要。必须进行这种调整的领域通常就因此被定义为教义核心的边缘。这种做法容许很大程度的灵活性。然而，由于宗教是制度性专门化的，而神圣世界逐步产生出一部教义的历史，所以，这种做法在“文本”与组织两方面都受到限制。因此，被“凝固”成教义之间答项目的具体宗教表象，丧失其作为主观“终极”意义系统的一些乃至许多可信性的危险只是部分地得以缓解。

“官方”模型与个人宗教虔信之间潜在的不一致也受到另一些环境的阻碍。让我们假设，虽然社会变迁“客观地”改变了后继世代的日常生活，但“官方”模型是相当稳定的。后继世代的成员因此被社会化面融人同一“官方”宗教模型。他们发现在这一模型中已预先定义了有着“终极”意义的事务。那些将会修正变迁社会之成年成员的“终极”意义主观系统的“客观”过程，只对处于社会化早期阶段的儿童施以间接影响。虽然成年人卷人了由“世俗”制度变化着的特征所决定的日常生活事务之中，但儿童却仍然远离这些事务。除非家庭主动地干预儿童的宗教社会化——这将以经过强化的相反意识形态为前提，否则儿童将以表面价值上内化“官方”模型。对于为什么儿童应当有意识地体

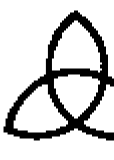


验到这一模型与日常生活问题之间的不一致，并无令人信服的理由。换言之，只要使人融入“官方”模型的社会化是普遍的，则普通个人就将首先接受对具有“终极”意义之事务的“官方”定义。然而，一旦他内化了这一“官方”模型，他就会根据这一模型的范畴去看待日常生活事务。他将会在感知具有“官方”、“终极”意义的东西与对他具有“客观”重要性的东西之间的鸿沟方面冷漠迟钝。只要具体宗教表象的言辞仍然动听，则被内化的“官方”宗教模型就会在人们中间产生一种多少普遍化的态度，使得他们自动地抗拒诸如将会增加“官方”模型与个人之间的疏远之类的社会变迁过程。我们可以将这一情形视为教会，特别是固定教

会，为什么会将某种普遍的“保守主义”塞人其成员头脑的原因之一，虽然这些教会所传播的“官方”宗教模型可能并不包括明显的“保守”意识形态。

宗教的制度性专门化的另一完全“无意的”后果，是具体宗教表象在主观相关性系统中总体地位的削弱。在宗教的制度性专门化之前，宗教表象在个人意识中占据了“终极”意义的地位。依据制度化的“官方”模型，具体宗教表象会倾向于占据同一地位。然而，由于专业化的宗教规范是在被界定的社会角色中被强化的，这就出现了一个问题。这种强化有助于清楚表述宗教的权限，并使之众所周知，但同时也将宗教规范的习惯性应用的范围局限在信仰与实践的被分隔的领域。扮演具体宗教角色事实上与扮演其他多少专门化的“世俗”角色被整合在一起。撇开宗教

中的“专职”专家的特定问题不谈，具体的宗教角色如果不是依据权利的话，事实上是“兼职的”。扮演非宗教的角色是由“世俗”规范所决定的，这些世俗规范在多少自主的经济和政治制度中发展起来［西方历史中经济规范日益增长的自主性和具体经济行为（“工作”）的分离，是这样一种众所周知的事实：要描述它几乎不需要征引多卷本的文献。对政治行为日益增长的自主性的简明讨论，请参见 H. Plessner：《权力的解放》，载《Social Research》，31：2，155~174 页，1964］。从“世俗”规范中所排除的神圣世界的痕迹越多，宗教规范的整体要求的可信性就越弱。后者日益变得以一种排他的方式附属于“兼职”的宗教角色。将分别扮演宗教的与非宗教的两种角色整合在一个经历之中，这就对个人构成了一个潜在的问题。将这两种扮演在事实上整合起来，并不能使得这些扮演在主要个人经历范畴中的意义也整合起来。当然，为个人提供整合不同生活领域中行为的主观意义的“客观”模型是宗教表象的“原始功能”之一。然而，正如我们所指出的，宗教的制度性专门化通常会导致具体宗教表象的权限范围变得狭隘，这又反过来削弱或摧毁这些表象作为整合意义的模型的有效性。



某些个人会以表面价值上继续接受具体宗教表象的整体要求，尽管我们发现环境会削弱这种要求的可信性。如果他们“天真地”（这一词汇不含贬义）坚持这种要求，那么对他们来说，“意义整合”的问题就通过摒除这一问题中的不和谐“世俗”要素而得到解决。很显然，这种解决办法会导致“客观”困难，并在极端情形下导致不能有效地扮演非宗教的角色，并导致某种形式的“磨难”（martyrdom）。这种“天真”态度更为经常地是导致从“世界”中部分退隐——伴随着与世界的妥协，这种妥协被认为是尚

可容忍的。形形色色的虔敬派团体可以作为不同程度的退隐与妥协的实例。

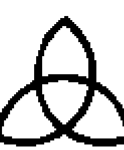
对于那些习惯于将“宗教”与信仰和行为的某些被分离的领域相联系的社会成员，对于那些并非“天真地”坚持“宗教”的整体要求的社会成员，将具体的宗教的与非宗教的行为和规范与它们各自的极限要求有意义地整合起来仍然是个问题。这一问题的结构性决定因素通常会促使个人去进行反思。我们在这里并未假定，存在着对生活意义之类的东西进行理论思考的普遍而系统的过程。我们只是指出这一事实：“宗教”与“世界”的彼此冲突的，或至少截然不同的主张，促使个人经常会“停下来想

想”。这种反思会产生各种答案。其一是“信仰的飞跃”。表面上这一答案类似于前面描述过的“天真”态度。然而，区别在于，在这里，最初仿照“官方”模型的个人宗教虔信在经历了一个“怀疑”时期之后，作为对生活问题的纯粹个人答案而开始重新构成。另一个答案则是，由于发现自己不能系统地给出一个可信的答案，于是回归到反思之前的态度，个人以这种态度从“世俗”滑向程式化的宗教行为。第三种可能性有赖于系统地提出一个明确的“世俗”价值体系：因此或者出于“机会主义”原因而扮演宗教角色，或者干脆丢弃宗教角色。某种程度的反思是这些答案所共有的[关于反思作为当代宗教虔信的一个构成要素的论述，参见H.Schelsky：《持续反思能够制度化吗？——一个现代宗教社会学问题》，载《Zeitschrift für Evangelische Ethik》，1：4，153~174页]。进面，在各种反思与知识一致性

的水平上，个人都会将具体宗教规范的相关性限制在尚未被“世俗”制度的权限要求所占领的领域之内。因此，宗教成为了一种“私人事务”。我们由此得出结论：宗教的制度性专门化与其他制度领域的专门化一道，开创了一个将宗教转变为日益“主观”与“私下”的实在的进程。因为，这一趋势在宗教的当代情景中达到了顶点，所以我们将不得不更详细地予以讨论。

但是，在转入与当代社会中的宗教有关的具体问题之前，我们继续讨论“官方”宗教模型与个人“终极”意义系统之间的关系。我们已经表明，宗教的制度性专门化的后果，是永远也不可能实现两者之间的完全和谐一致。然而，我们指出，虽然完全的和谐一致是不可能的，但不一致的持续发展却也受到某些因素的阻碍，或至少是迟滞。我们进而阐明，这些因素的影响在制度性专门化宗教的新近历史中似乎已日渐衰微。

虽然“官方”宗教模型与个人“终极”意义系统之间的完全和谐一致的假设是不现实的，但这两者间的完全不一致的概念也会导致字面上的自相矛盾。完全的不一致只可以被想像为没有社会成员被社会化而融入“官方”模型。但这样一来，继续谈论“官方”模型就变得毫无意义了。可以想像的是，对上一代人曾经是“官方的”宗教模型，对下一代来说不再是“官方的”了。因此，一个“官方”模型可以为另一个所代替。然而，如果老的宗教模型对一部分人来说仍然是强制性的，而另一部分人则接纳了一个新的模型，那么这两个模型将都不是完全“官方的”，除非这两个模型接受某种从社会上分别予以界定的状况（例如，一个作为统治者的“官方”模型，另一个作为被统治者的“官方”模型）。然而，各个宗教模型之间真正“多元的”竞争，将会摧毁这两者的“官



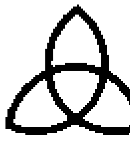
方”地位的基础。一种更有趣的可能性是一个宗教模型最终丧失了“官方”地位，而又没有另一个新的“官方”模型来取代它。这样一个进程标志着宗教的制度性专门化的终结。即使在这种情形下，前一“官方”模型也不会不在支配下一代成员日常生活的世界观和“世俗”制度规范中留下痕迹就消失掉。这一模型会在它已不再是“官方的”(在这一词汇的任何明显意义上)之后很久仍然对个人“终极”意义系统的形成中施加间接影响。当然，即使其他东西不变，这一影响也会在一代一代之间衰微下去。然而，正如这些思考所表明的，即使是假设在以前的“官方”宗教模型与个人宗教虔信之间存在着根本的、完全的不一致也是不现实的。

甚至更明显的是，我们只能想像仍然以宗教的制度性专门化为特征的社会中的相对不一致。依赖于那些促进与延缓这种不一致生长的因素的强度，“官方”宗教模型与流行的个人“终极”意义系统之间的关系只能趋近，而不能达到，完全的一致或完全的不一致。因此，结束这些形式上的思考转而简略地讨论某些中间类型将是有所裨益的。

我们无须在描述相对靠近所假设的和谐一致极端的一个类型上浪费笔墨。这一类型以下述事实为特征：通过缓慢的社会变迁与“官方”模型的某种极小灵活性，“每个人”都被相当成功地社会化而融入“官方”模型。在这种情形下，倾向于阻碍不一致增长的因素将会压倒倾向于促进不一致快速增长的因素。

然而，如果社会变迁的速度加快，而“官方”模型的灵活性并

不相应增加，那就会出现一种不同的情势。虽然“每个人”仍然被社会化而融入“官方”模型，但“客观”环境变化对社会成员日常生活的影响，将会大到足以在“官方”模型与实际流行的个人优先性系统之间产生出明显的不一致。这样发展出来的不一致，不需要直接改变个人的“终极”意义系统——即被内化的“官方”模型。更为可能的是，那些曾经被成功地社会化而融入“官方”模型的人，将不会有意识地去理解他们实际优先性上的变化。换言之，虽然“客观”环境的改变将修正实际优先性，但这种修正将会从主观上被“忽略”，所以优先性系统将继续显得与“官方”模型相一致。在以后的世代中，对个人来说，“官方”模型与实际的个人优先性之间的裂痕会变得日益明显。即使如此，仍将可能用与被内化的“官方”模型言辞相一致的术语来理解与捍卫实际的个人优先性。简而言之，父亲当然会注意到他们的日常生活的“客观”环境发生了变化，但是他们的“终极”意义系统和他们的实际优先性却都不会发生实质性变化。儿子将受到这种环境变化的更深刻影响。他们的实际优先性将得到实质性修正，虽然他们的“终极”意义系统将仍然相当稳固。所有这些都基于以下假设：父亲与儿子都继续被认真地社会化而融入“官方”宗教模型之中。



这一假设对以后的世代变得日益成问题了。抛开日常生活中持续社会变迁的累积效应与“终极”意义系统和实际优先性之间日益加深的鸿沟不谈，社会化的性质恰恰也将发生转变。“官方”模型的严肃性对孙子来说在某种程度上已经失效了，因为他们看到他们的父辈的生活受到实际优先性的支配。简而言之，父亲所鼓吹而又不实行的东西，被儿子当做言辞的系统而不是“终极”意义的系统而予以内化。在这一发展的极端——假设“官方”

模型未作调整，我们发现这样一种情景，在这一情景下，每个人都仍然被社会化而融入“官方”宗教模型，但每个人都不从表面价值上采纳这一模型。人们将出于各种“非宗教的”动机去履行宗教实践（诸如，参加礼拜），而具体的宗教信仰将被划分成若干见解（诸如，上帝是全能的），这些见解与个人的实际优先性与日常生活没有什么直接关系。

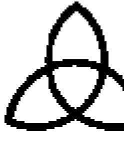
对于“官方”模型与个人宗教虔信之间和谐一致的中间类型的进一步阐明，必须考虑到附加的维度。社会成员暴露于变化着的“客观”环境之下的程度是各不相同的，这不仅是由于不同的世代，而且是由于阶级地位不同、职业不同、性别不同等等。“官

方”模型与实际优先性之间不一致的程度也将相应地有所不同，首先在父亲一代萌生，随后在儿子一代有所加重，以此类推。如果我们从每个人被认真地社会化而融入“官方”模型的情景出发，那么这一情景的“定量”与“定性”的变化将在以后的世代中发生。起初，几乎每个人都将继续被成功地社会化而融入“官方”模型。只有最直接暴露于“客观”变化之下的个人将开始口是心非地内化“官方”模型。随后，虽然大部分人仍将内化“官方”模型，但某些社会阶层、职业群体等等中的大部分人也将这样口是心非地内化这一模型。与此同时，“官方”模型将变得与某些个人不再相关，而他们的儿子将完全不再被社会化而融入这一模型之中。再到后来，只有少数人将继续被认真地社会化而融入“官方”模型，另一部分人将只是将这一模型作为言辞系统予以内

化，而大部分人将不再被社会化融入这一模型。最终会导致这样一种情形，典型的社会化过程不再包括“官方”宗教模型——更精确地说，是前“官方”模型，而只有以社会的或社会-心理的边缘性为特征的个人才将它作为“终极”意义系统予以内化。一个这样的社会将最终走向不再以宗教的制度性专门化为特征的境况。在此我们再次无视用一个“官方”模型来取代另一个的可能性。从所谓世俗化的动力学观点看来，这种可能性只具有次要兴趣。

对于宗教的制度性专门化的后果，和对“官方”宗教模型与个人宗教虔信之间关系的形式考察的普遍讨论，为分析现代社会中的宗教打下了基础。很显然，我们不能天真地将传统形式的基督教的衰落归咎于世俗意识形态、无神论、新异教等等的兴盛。教会宗教在当代的边缘性以及教会宗教的“内在世俗化”，不如说是作为一个复杂进程的一个方面出现的，在这个进程中，宗教的制度性专门化与社会秩序的全面转型的长期影响起着决定性的作用。通常被认为是传统基督教衰落的征象的东西，也许是一个更为革命的变化的征象：用新的宗教社会形式来取代宗教的制度性专门化。

我们可以自信地断言一点：传统宗教制度的规范——就像凝结在“官方的”或前“官方的”宗教模型中的那样，不能作为论断现代社会中的宗教的标准。在我们能达到对现代社会中宗教的理解之前，我们至少要能提出正确的问题。给出决定这些问题是什么的标准乃是我们对宗教社会形式进行理论分析的目标所在。在当代工业社会的世界观中，意义的秩序结构是怎样的？这一等级结构是在神圣世界中予以清晰表述的吗？如果是的话，这一表述是如何独特而连贯的呢？构成神圣世界的宗教表象的本



性与起源是什么?这些表象在社会结构中的基础是什么?它们处于在宗教中变得“专门化”的某个制度领域之中吗? 或者宗教表象分布的几个制度领域之中?换言之,我们能够认为现代宗教正在“回归”到制度性专门化之前的某种宗教社会形式吗?或者,神圣世界在现代社会中到底有没有制度基础?如果没有,神圣世界是如何在社会中客观化的呢?即,它以什么方式成为客观的社会实在的一部分? 在宗教中变得“专门化”的传统制度在这一情景中扮演了什么角色?

进而,重新整理这些问题也许有助于将它们与社会-心理层次上的相应现象联系在一起。决定现代工业社会中普通成员日

常生活中的实际优先性的规范是什么? 在当代生活中有着一以贯之的意义整合功能的主观相关性系统是怎样的? 这类系统是如何清楚体现在个人“终极”意义系统之中的? 这类系统如何与社会地位和社会角色相联系? 传统的“官方”宗教模型在什么程度上仍然被内化? 这一模型与流行的“终极”意义系统的关系是什么?

提问是一回事,而回答是另一回事。除了少数例外,宗教社会学研究的大量成果只回答了那些与现代社会中专门化宗教制度的命运直接相关的问题。不幸的是,要论断当代社会中宗教的本性,这些问题并不重要。另一方面,人们就工业社会的世界观中意义的秩序结构,就神圣世界在这些世界观中的表述,就流行的个人“终极”意义系统等等又能说些什么呢? 对这些问题尚未

利。接踵而来的斗争的结果影响了后来欧洲历史中政治制度的特征和基督教早期教会结构进一步发展的方向。国家的自主权是用“世俗”语言来定义的——尽管早期概念化的某些痕迹历经封建时期在神圣罗马帝国中幸存了下来。教会的自主权获得了具体的宗教意义——尽管宗教制度与“世俗”纠缠在一起。宗教的和政治的权限范围的界定，是教会与国家之间种种协商与冲突的基础，这些协商与冲突成为后来欧洲历史的特征。

教会在“多元”竞争的情景中仍然是胜利者，并已经适应了面对国家作为制度生存下去所必须达到的要求，因此，教会成为了一个明确表述的、强制性的神圣世界的可见的、专门化的制度

基础。教会与宗教的同一和“官方”宗教模型与流行的个人“终极”意义系统之间的和谐一致，在教会的意识形态中被视为理所当然。有时这也近乎——虽然不能完全达到——事实。我们说，引起“官方”模型与个人宗教虔信之间日益增长的不一致的因素，和瓦解教会与宗教的同一的因素最初出现在这一宗教社会形式之中。直到中世纪后期，这些“世俗化的种籽”才在这里被植入贫瘠的土壤。这时，通常延缓“官方”模型和个人宗教虔信之间不一致增长的环境——正如我们已经展示过的，已经遍及大地。然而，随着封建制度的衰退，情况开始发生变化。教会和宗教之间近似同一的结构基础开始瓦解。社会秩序的变化改变了更多社会阶层人们的日常生活与实际优先性。社会上流行的实际优先性与“官方”模型之间日益加深的裂痕侵蚀了“官方”模型的基

础，并使得这一模型对某些群体的人们来说日益变得只剩下空洞的言辞，从而容许"世俗的"相反模式清楚地表达出来，这始于文艺复兴。尽管在宗教改革与反宗教改革期间，"官方"宗教模型进行了调整，但"官方"模型与社会上流行的实际优先性之间的裂痕并未得到成功的修复。教会-国家关系经历了君主专制时期、"宗教战争"的政治与社会进程、异端宗派的繁衍、科学思想的发展及其对生活和世界的哲学性与——最终——通俗性概念化的影响，法国大革命及其对天主教和新教中"传统主义"运动和"自由"运动的影响、工业革命的社会后果以及工人阶级的诞生、意识形态取向的政党的崛起、圣经批判及其对神学的影响，这里只提到了影响基督教教会的少数主要因素，难免挂一漏万。不过，可以这样来概括这一复杂的过程：宗教的制度性专门化作为社会变迁整体过程的一部分所产生的长期影响，却反而导致丧失了制度性专门化当初在希腊世界和罗马帝国的"多元"宗教情景中所完成的业绩：对一个强制性神圣体系定义的垄断。

从政治上和神学上维护旧制度的努力能够延缓，却不能完全阻止对既成事实的最终合法公认。"世俗"观念与教会在决定个人"终极"意义系统方面成功地展开竞争，特别是在那些其生活与实际优先性都已在"客观"社会变迁中发生了剧烈转变的人，和那些日益渴望废弃传统"官方"模型——即使是作为言辞系统——的人中间。尽管教会拥有财富、权力和行政的完美无缺，但宗教仍被定义为私人事务。这意味着，在实践中，教会不再能依赖国家来强化其权限要求。教会成为与其他制度相同的制度。其要求与利益被限制在"适当的"领域中。然而，这一"适当的"领域就是个人生活领域。在最好的情形下，教会被赋予一个

显然是公共的地位，因为它发挥着国家所支持的“道德”功能。在阶级冲突出现的年代里，这结果成为一种空洞的特权。

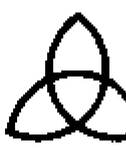
应当注意到，宗教的制度性专门化是一个深远的历史过程的一部分，这一过程将传统的社会秩序转变成现代工业社会。这一过程以各个阶段彼此相继的复杂模式为特征，其中，政治的、宗教的和经济的制度变得在功能上日益专门化，同时，制度领域的组织结构变得日益“合理”[对这一过程的研究和理论有大量文献。毫无疑问，Weber对这一过程给予了最深刻与最有发展潜力的探讨]。这一过程导致了几个制度领域——现代工业社会以这些制度领域为特征——之间的明确分割。在相互分离的领域内，规范在与制度的功能要

求的关系上变得日益“合理”[对制度分割的普遍社会——心理意义和影响的分析，主要基于A.Gehlen:《技术时代的心灵：工业社会的社会心理问题》，Tübingen，1949；中译本：台北，1994。也应当参考新近的社会秩序类型学，它将社会结构中制度性专门化的程度与其他东西一同加以考虑，并阐述了它对社会化过程的影响。参见F. Tenbruck:《历史的社会》，1962]。以复杂的劳动分工和角色专门化为特征的制度之功能上“合理的”规范变得日益脱离了个人经历的意义脉络，正是在这一脉络中，制度性行动代表着个人行动者。正如我们在前面所指出的，彼此分离的制度领域内的规范获得了高度的自主。因此，制度领域内的规范附属于明确界定的、有限的权限范围，但在权限范围之内仍维持着无可争议的有效性。

教会未能逃脱这一进程。教会获得了高度的内部自主，其制

度结构以功能合理性趋向为特征。其规范的有效性变得仅限于具体的“宗教领域”之内，而“官方”模型的整体要求已经普遍失效，仅具有言辞上的意义。然而，尽管在这一导致经济的、政治的和宗教的制度专门化的进程中存在着很大的相似性，但这一进程对宗教还是有着某些特殊影响。

对社会结构的制度分割有效地修正着个人与社会秩序整体的关系。个人的“社会”存在变成由一系列对高度缺乏个性特征的专门化社会角色的扮演所组成。在这类扮演中，个人变得与有个性的、个人经历的意义脉络不再相关。同时，扮演在某个制度领域内的“意义”，是由这一领域的自主规范所决定的，这一“意义”被从在其他领域内扮演的“意义”中分离出来。这类扮演的“意义”是“合理的”，但这只是就特定制度领域的功能性要求而言。不过，这一意义是与个人经历的中心性意义脉络相分离的。并未(或未能成功地)将制度性扮演的意义整合进主观意义系统这一点，并不妨碍经济和政治制度有效地发挥功能。作为社会场景中的一个演员，个人不能从制度规范的控制下解放出来。然而，因为这些规范的“意义”只是间接地影响到他的个人同一，因为，这种“意义”在主观意义系统中只有“中立的”地位，所以个人确实在很大程度上逃脱了制度规范对于意识塑造的影响。相应于由功能合理的制度所决定的专门化角色之个性泯灭特征的日益增长，个人作为人变成可替换的了。更明确地说，扮演的主观经历脉络在制度领域的观点看来变得完全微不足道了。制度领域只需要关注对扮演的有效控制。因此，彼此分离的制度规范的功能合理性，会使得这些规范在那些日益不愿对这些规范进行主观抗拒的个人看来，变得微不足道——这种抗拒潜在地受到



制度规范与假定的宗教意义系统之间冲突的鼓励。“合理的”制度规范在个人意识中的分离，是社会结构之制度分割的社会-心理关联。

然而，制度性专门化的宗教规范的分离源自社会变迁的同一整体过程，这一分离严重影响着宗教表象的功能。“官方”宗教模型最初所要求的权限范围是全部，这相应于下述事实：这一模型想要代表个人生活中普遍连贯的意义。无疑，“官方”宗教模型的整体要求可能失效，正如我们在对内化“官方”模型的不同模式所作的形式分析中所指出的那样。然而，将具体宗教表象转变成一个仅仅言辞上的系统，这必将摧毁这一宗教社会形式的基

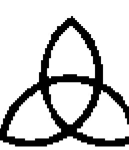
础。“官方”宗教模型和流行的主观“终极”意义系统之间的近似和谐一致丧失了。我们将不得不转而讨论宗教的制度性专门化对现代社会中个人的某些深层含义。首先，先略述制度分割的普遍影响。

连续不断的行为控制和与个人的日益脱离两者的结合，是当代工业社会中基本公共制度(the primary public institutions)的特征，也是今天在“个人主义”与“遵奉”的标题下所讨论的似乎自相悖谬的说法的基础。这一讨论所生发出来的道德的与意识形态的热情，会妨碍人们洞察到这两种现象的共同结构性来源。与传统社会秩序相比较，现在基本公共制度不再深入地影响个人意识与个性的形成，尽管这些制度的功能上合理的“机制”对人们施加了大量行为控制。个人认同基本上成为一种私人现

象。也许,这是现代社会最具革命性的品质。制度分割给个人生活留下了未加组织的广大区域,也给个人经历的中心意义脉络留下了尚未决定的广大区域。从来自制度分割的社会结构间隙中出现了所谓“私人领域”。个人意识从社会结构中的“解放”和“私人领域”中的“自由”给某种虚幻的自主感提供了基础,这种感觉是现代社会中典型个人的特征。

我们无须在此长篇大论地探讨有关家庭的专门问题。在“家庭”这一术语应用于政治和经济制度的意义上,家庭不再是基本公共制度。作为“生育的家庭”,它继续传递着个人经历的中心意义(significance)的意思——这或多或少是成功的。而作为“取向的家庭”(the family of orientation),它成为正在出现的“私人领域”的一个基本的、半制度性的(像以前一样)组成部分——我们后面还要回到这一点上来。在此无法予以讨论的另一个问题是某些现代工业社会中出现的极权主义。它试图将“公共”规范注人“私人领域”,并试图依照超越个人的、“非理性的”模型塑造个人意识的倒退性做法从长远来看尚未证明是成功的。

自主感是现代工业社会中典型个人的特征,这种感觉与流行的消费者取向密切相连。在仍然受到基本制度的直接行为控制的领域之外,个人的主观偏好只在极小的程度上受到明确规范的左右,这种偏好决定着个人的行动。在比传统社会秩序高得无法估量的程度上,个人凭着他自己的意愿,以一种相对自主的方式选择商品和服务、朋友、婚姻伴侣、邻居、嗜好乃至,正如我们将要表明的,“终极”意义。不妨说,他自由地建构他的个人认同。简而言之,消费者取向并不限定在经济产品范围内,而是个人与整个文化的关系的特征。文化不再是由解释和评价图式组



成的强制性结构与独特的意义秩序结构。反之,它是丰富的、多样的可能性的聚积。这些可能性原则上是任何个人消费者都能获得的。毋容赘言,消费者的偏好仍然是消费者的社会经历的一个函数。

消费者取向也渗透了"自主的"个人与神圣体系的关系。一般而言的制度分割和特殊而言的宗教之制度性专门化的一个非常重要的后果是,像凝固在"官方"教会模型中的那种具体宗教表象不再是神圣世界仅有的、强制性的主题。新的"终极"意义主题从由社会所决定的实际优先性系统中出现了,并且这些主题在它们得到社会表述的范围内,为了神圣世界的接纳而相互竞

争。传统神圣世界的主题统一性四分五裂了。这一进程反映了世界观中单一意义秩序结构的瓦解。基于工业社会的复杂的制度结构和社会分层,世界观的不同"版本"出现了。最初被社会化而融人某一"版本"的人可能在以后的生活中仍然在某种程度上"效忠"于它。但是,随着消费者取向和自主感的流行,个人更有可能作为一个"买主"面对文化和神圣体系。一旦宗教被定义为"私人事务",个人就有可能从"终极"意义的聚积中挑选他认为合适的东西——只听从由他的社会经历所决定的偏好的引导。

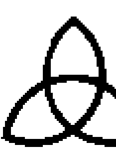
这种情景的一个重要后果就是,个人不仅建构他的个人认同,而且建构他的个人"终极"意义系统。确实,对这种建构来说,可以从社会中获得各种模型——但没有一个在严格的意义上是"官方的"[参见 P. Berger 及 T. Luckmann:《世俗化与多元论》,载《International

三者之间，也可能是不一致的——由于已经指出的原因。此外还有一个原因是，教会宗教继续在某些类型的个人的生活中发挥着交际与声望替代(prestige-substitution)的功能，即使在具体宗教表象已经失效之后仍然如此。

面对这一情景，以两个不同的角度来看待教会宗教虔信将是有帮助的。首先，我们可以将教会宗教虔信视为传统的宗教社会形式(即，制度性专门化)在现代工业社会边缘的一种孑遗。其次，我们可以将教会宗教虔信视为宗教的一种正在崛起的、制度上非专门化的社会形式的诸多表现之一，差别就在于，由于教会宗教虔信与传统基督教"官方"模型的历史性联系，它占据着区别于其他表现的特定位置。如果用第二种，而不是第一种角度来看待当代教会宗教的许多现象，就能够更好地理解它们。

社会结构的制度分割和传统的、连贯一致的神圣世界的瓦解，不仅影响着作为专门化制度的宗教，而且影响着传统的具体宗教表象与其他专门化制度领域的价值之间的关系。在各个制度领域中，特别是在经济与政治领域中，流行的规范日益被依据功能合理性而予以合法化。专门化制度领域变得越自主而合理，它们与超越性神圣世界的关系就越疏远。来自"上面"的传统合法化(例如，职业道德和国王的神圣权利)被换成了来自"内部"的合法化(例如，生产率与独立性)。在这一意义上，制度领域的规范确实变得更为"世俗"。然而，这并不意味着制度领域被剥夺了"价值"。"世俗化"的早期阶段并不是一个传统神圣价值简单衰退的过程。而是自主的制度性"意识形态"在自己的领域内取代贯穿始终的、超越的规范体系的过程。

确实，这构成了"现代"个人与社会秩序之间关系的关键问



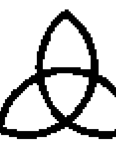
题。从长远来看，孤立的制度性“意识形态”不可能提供由社会预制的和主观上有意义的“终极”意义系统。正如我们已经看到的，这种不可能性的原因是与制度分割和制度专门化的社会——心理后果有关的——事实上，也是与这一使得孤立的制度性“意识形态”得以出现的过程有关的。极权主义在现代工业社会中的命运表明将“制度性”意识形态转变成普遍的世界观的尝试，并未取得明显的成功。即使共产主义——它阐明了某种类似“官方”模型的东西并成功地实施了“每个人”的程式性社会化，使之融入苏联式的模型之中——似乎在创造“新人”方面也失败了。总体看来，革命后的几代人似乎是将“官方”模型作为言辞系统，而

非严肃认真地加以内化的。“退回私人领域”，尽管不像在“资本主义”国家中那样引人注目，也是清晰可见的。试图在取自“制度性”意识形态（诸如“自由事业”）的要素的基础上清楚表述一种连贯一致的、主观上强制性的、具有神圣品质的世界观，就像美国在冷战和朝鲜战争这类压力之下所进行的那种尝试，是注定要失败的，因为即使是口是心非的内化也不能被普遍执行[参见，《总统民族事务委员会的报告，美国人的目标》，E.Cliffs，1950。也参见对美国国防部的后韩国“军事自由”计划的分析，载《Morris Jenowitz, the Professional Soldier》，NewYork，1960]。进而，这证明不可能无中生有地创造出联结意识形态中彼此分立的要素的内在逻辑。

前面已经指出，现代工业社会的神圣体系不再代表一个强制性秩序结构，并且这一体系也不再作为一致的主题性整体而

得到清楚表述。如果人们谈论现代工业社会的神圣世界就好像它是“终极”意义的聚积的话，那么这在别人听来就像是夸张的隐喻。然而，这一术语精确地指出了现代神圣世界与传统社会秩序的神圣世界之间的一个意义重大的区别。传统社会秩序的神圣世界包含清晰阐明的主题，这些主题组成了一个依据自身逻辑合理地连贯起来的“终极”意义体系。现代神圣世界也包含着可以合法地定义为宗教性的主题，这些主题也能被潜在消费者内化为“终极”意义。然而，这些主题并未组成一个连贯一致的体系。宗教表象的聚积——或神圣世界，只是在这一术语更宽泛的意义上——不能被任何潜在消费者作为一个整体来内化。“自主的”消费者则将从可以获得的聚积中挑选某些宗教主题，并将它们筑入一个或多或少不太稳定的私人“终极”意义系统之中。因此，个人宗教虔信不再是“官方”模型的复制或近似。

我们将不得不回到对现代工业社会中的神圣体系之独特性质的讨论上来。然而，这些粗浅的观察结果足以使我们意识到，在分析现代神圣体系的社会基础时过分简化会带来危险。经过恰当整理的问题是，宗教主题的聚积在工业社会中得以流行的社会基础是什么？我们对现代社会中教会宗教的分析尖锐地指明以下事实：现代神圣世界作为一个整体不再依赖于专门化的制度，这些制度是在对神圣世界的维系与传承中被专门化的。进而，在我们对“世俗”制度性意识形态的观察的基础上，我们可以说，神圣世界作为一个整体并不依赖于其他基本的、专门化的制度领域，这些制度的主要功能不是宗教性的——例如，国家与经济体系。当我们转而讨论现代神圣世界中各种主题的起源时，我们有理由指出，某些主题可以追溯到传统基督教的神圣世界，另



一些主题则可以追溯到“世俗”制度性意识形态。但这是一个主要具有历史兴味的论点。现代神圣世界的实际社会基础，既不能在教会中，也不能在国家中，更不能在经济体系中找到。

出现于现代工业社会中的宗教社会形式以潜在消费者可以直接接近宗教表象聚积为特征。神圣世界的传播既不通过宗教制度的专门化领域，也不通过其他基本公共制度。正是可以直接接近神圣体系，更明确地说，接近宗教主题聚积这一点，使得宗教在今天基本上成了“私人领域”的现象。正在出现的宗教社会形式因此就极大地不同于以前的宗教社会形式。以前的宗教社会形式是以神圣体系通过社会的制度结构或宗教的制度性专门

化而扩散为特征的。

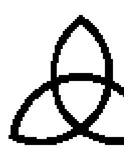
潜在消费者可以直接接近神圣世界这一命题需要加以解释。这一命题意味着，神圣世界的传播不通过基本公共制度的中介，并且与此相应地，也不存在什么强制性的宗教模型。当然，这不意味着宗教主题的社会传播不需要某种形式的中介。宗教主题源自“私人领域”的体验。它们主要依赖于感情和情绪，并且是很不稳定的，这使得要清楚表述它们很困难。它们是高度“主观的”，即，它们不能由基本制度以强制性的方式来界定。它们可以——并且确实——由那些所谓次级制度(secondary insitutions)来处理，这些制度明确迎合了“自主的”消费者的“私人”需要。这些制度试图清楚表述来自“私人领域”的各个主题，并将包装好的结果再传递给潜在消费者。同时见报的忠告专栏、

其范围从建设性思想的小册子到《花花公子》杂志的"灵感"文学、《读者文摘》版本的通俗心理学、流行歌曲的歌词等等，清楚地表达了实际上是"终极"意义模型的东西。当然，这种模型是非强制性的，并且必须在一个基本上自由的市场上参与竞争。因此，"终极"意义模型的生产、包装和销售是由消费者的偏好所决定的，而生产者必须对"自主的"个人的需要和要求及其在"私人领域"中生存这一点保持敏感［参见 P. Berger and T. Luckmann:《宗教社会学与知识社会学》，载《Sociology and Social Research》，47:4，1963］。

次级制度的出现给"终极"意义提供了市场，但这并不意味着神圣世界——在制度专门化阶段之后——再一次通过社会结构而扩散。决定性的差别就在于，基本公共制度并不维系着神圣世界，它们只控制着其中进行着"终极"意义市场竞争的法律与经济框架。进而，神圣世界通过社会结构而扩散是那些"私人领域"——在这一术语的严格意义上——并不存在的社会和那些基本制度与次级制度之间差别毫无意义的社会的特征。

次级制度对消费者偏好，以及因此对"私人领域"的持续依赖，使得源自"私人领域"并迎合这一领域需要的主题的社会客观化，最终将极不可能导致自洽的、封闭的神圣世界的清楚表述和宗教制度的专门化。这是证明以下假设的几个理由之一：我们不仅是在描述一个"官方"模型的灭亡和一个新模型的诞生之间的间歇，而且我们还看到了一种新的宗教社会形式正在出现，它不以神圣世界通过社会结构的扩散，也不以宗教的制度性专门化为特征。

神圣世界主要依赖于"私人领域"和迎合这一领域需要的次级制度，再加上神圣世界主题的多样性，这些对于现代社会中个



人宗教虔信的特性有重大影响。在缺少“官方”模型的情况下，个人可以从形形色色的“终极”意义主题中进行挑选。挑选基于消费者的偏好，而这种偏好又取决于个人的社会经历，所以，类似的社会经历将导致类似的选择。如果宗教表象的聚积可以为潜在消费者所获得并且不存在“官方”模型的话，则“自主的”个人原则上就有可能不仅挑选某些主题，而且还用它们来建构得到清晰表述的私人“终极”意义系统。就“终极”意义聚积中的某些主题被结合进似乎是连贯一致的模型的某种东西(诸如“积极基督教”[positive Christianity]和精神分析)之中而言，某些个人会将这类模型整个内化。但是，除非我们假设人们会进行高度的反

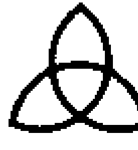
思与有意识的思索，否则个人将更有可能通过从神圣世界中特定地寻出或多或少切题的言辞要素，而将他们“私人领域”中出现的囿于情景的(主要是情感的或由情感引起的)优先性予以合法化。因此，流行的个人“终极”意义系统，将包括一个宽松的、不太稳定的“见解”秩序结构，它将“私人”生活的由情感决定的优先性予以合法化。

现代社会中的个人宗教虔信并未从基本公共制度获得多少支持与肯定。贯穿始终的主观意义几乎完全与这些制度的功能上合理的规范相分离。在缺少外在支持的情况下，主观建构的、折中的“终极”意义系统将有着对个人来说多少不稳定的实在[参见 F. Tenbruck:《社会中的疏远教会的教区》:参见 28 页注①]。这些系统也将比个人宗教虔信的更同质模式更不稳定——或更不牢固，这

种同质模式是那些“人人”都内化一个“官方”模型，并且所内化的模型在个人经历中得到社会强化的社会的特征。总之，现代社会中的“终极”意义系统以内容上的丰富多样为特征，它们是结构上类似的。它们是相对灵活而不稳定的。

个人宗教虔信未能获得来自基本公共制度的大量支持与肯定，所以它开始依赖于其他“自主”个人的更为短暂的支持。换言之，个人宗教虔信受到其他个人的社会支持，出于以上所讨论的理由，主要是在“私人领域”中找到这些支持者的。在“私人领域”中，对“终极”意义系统的部分分享乃至联合建构有可能在不与基本制度的功能上合理的规范发生冲突的情况下进行。工业社会中流行的所谓核心家庭在为(多少短暂的)“终极”意义系统的“私人”生产奠定社会基础方面扮演了重要角色。这特别运用于中产阶级家庭有关“伴侣婚姻”(partnership marriage)的理想，人们通常希望这种婚姻能给婚姻伴侣带来“满足”[参见 P. Berger 及 H. Kellner:《婚姻与实在的建构》,Diogène,46:2,3~32 页,1964]。如果用这种眼光来看待这一情景的话，对于工业社会中“家庭主义”的高涨就不会大惊小怪了，正像19世纪的社会科学家料想不到这一高涨不值得大惊小怪一样。另一方面，家庭作为一个制度只具有相对很低的平均稳定性，也就很容易理解了.如果人们考虑到这类希望将太过沉重的社会——心理负担压在家庭身上的话［参见 H. Kellner:《来自婚姻的社会实在个人概念化的维度》,未出版,1966]。

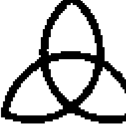
对主观的“终极”意义系统的支持也会来自家庭之外的个人。朋友、邻居、工作与嗜好圈子里的成员都会作为“有意义的他人”而起作用，他们分享着“私人”、“终极”意义体系的建构与稳定[D. Riesman 对“其他方向”的分析在此非常贴切。他提供了一个广阔的视野，在



第七章　现代宗教主题

前面已经指出，新近出现的宗教的社会基础存在于“私人领域”之中。今天，已经开始在神圣世界中占据支配地位的主题，源自并且涉及个人在现代社会中存在的领域，这一领域已经被移出了基本社会制度。但是，不是今天神圣世界中可以找到的所有主题都源于“私人领域”。其中某些可以追溯到传统基督教体系，另一些则源自18与19世纪的“世俗”意识形态。在转而讨论源于“私人领域”的支配性主题之前，先对有着不同起源的那些主题作些评述。

很明显，某些传统的、具体的宗教表象在现代神圣世界中幸存了下来。我们在此指的并不是下述明显事实：以前的“官方”基督教宗教模型在所有当代工业社会的世界观上留下了它的印记，因而间接地影响着这些社会的成员的日常生活中的实际优先性。相反，我们指的是同样明显的另一事实：专门化的宗教制度仍然是现代神圣世界的主题聚积的来源之一。然而，应当记住，宗教制度的特征已经由于定义神圣世界时垄断的丧失而根本地改变了。这些制度不再当然地传播强制性的宗教模型。相反，它们被迫与许多其他“终极”意义来源为了吸引“自主”个人的注意而展开竞争，这些个人是它们“产品”的潜在消费者。但因为单单它们就被认为是具体宗教性的，并且它们可以自称与基督教体系有着传统联系，所以它们在开放的市场上继续享有某



种优势。尽管在例如，卫理公会与《花花公子》杂志之间存在着公众“形象”上明显的以及在经济基础上不那么明显的差别，制度性专门化的宗教的残存形式已经具有了我们称之为次级制度的东西的特征。虽然，专门化的宗教制度并未完全抛弃传统的基督教言辞，但这些言辞日益表述着与传统基督教体系仅有着微弱联系的“终极”意义[参见 Schneider 及 Dornbusch；参见23页注]。

在现代神圣世界中可以得到的某些主题，可以追溯到以前占支配地位的政治与经济意识形态的某些价值。现在，这些主题在神圣世界中只占据次要位置。由于它们起源于功能合理性与超越个人的经济政治目标的潜在脉络之中，所以它们不能轻易

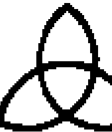
地转变成“终极”主观意义的要素——因为前面所述的理由。这些意识形态，无论它们看起来多么“现代”，最好被理解为传统宗教的新变种。这种观点得到了以下事实的支持：这些意识形态经常被明确阐述为反宗教（counterreliogions）和替代宗教（substitute religions）。试图从专门化的经济和政治领域中找出“终极”意义来源的种种尝试，似乎对现代神圣世界并无持久影响。即使在那些“世俗”意识形态带有整体要求，并得到基本公共制度支持的国家里，例如苏联，这些意识形态似乎也在与所谓的“唯我论”、“个人主义”和其他形式的“资产阶级颓废思想”打一场正在输掉的战争。有意义的是这些现象在年轻人和城市人口中最为引人注目——但却绝不仅限于“街头恶棍”或“知识分子”。在美国，由于“世俗”意识形态的要素与传统宗教主题混合

在一起，并且这些要素"乔装打扮"进入了神圣世界，所以情况有所不同[参见D. Bell:《意识形态的终结》,New York,1960]。

应当注意到，附带地说，传统的宗教主题比起18和19世纪的"世俗"意识形态的更为"超越"的经济和政治价值来，更容易适应"私人领域"的"世俗"需求。考虑到基督教体系的内在固有的"主观"成分和特别是新教中对"信仰"的强调，以及考虑到宗教的制度性专门化与经济和政治领域的专门化在社会-心理情景上的差别，这种明显的悖论就迎刃而解了。

不必再次强调定义与描述现代神圣世界中支配性主题的困难。这些困难的主要原因业已阐明。现代工业社会的宗教主题并不构成一个得到一致而明晰的表述的神圣世界。源自"私人领域"的支配性主题是相对不稳定的。在传统基督教的言辞残存的范围内，它提供了一套可以藏下新出现的主题的语汇。最后，"终极"意义的主题在不同的社会阶层中是以意义上不同的方式被内化的。所有这些使得描述现代神圣世界比起例如描述传统的路德派教义来要困难得多。然而，考虑到这问题所固有的兴味与意义，哪怕是提供一幅描绘可能是现代神圣世界中支配性主题的东西的粗略草图也是必要的。

现代神圣世界中的支配性主题通过表述个人的"自主性"而将某种类似乎神圣地位的东西赋予了个人。这当然是与我们的以下发现相一致的：现代工业社会中的普通个人发现"终极"意义主要存在于"私人领域"之中，因而也存在于他的"私人"经历之中。传统的象征体系变得与普通个人的日常体验无关并且丧失了其作为(总体性)实在的特征。另一方面，基本社会制度变成了其意义感与个人相疏离的实在。超越性社会秩序无论是作为



无所不包的体系意义的表象，还是在其具体的制度表现形式中都不再是主观上有意义的了。就“值得考虑”的事务而言，个人被囿于“私人领域”之中。非常有趣的是，甚至那些从经济和政治意识形态中推导出来的现代神圣世界的次要主题，也将以一种日益变得“个人主义”的方式得到表述——例如，有责任感的公民，成功的商业“经营者”。

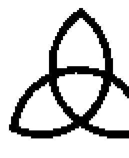
“自主”个人的主题有着一些历史先驱，从古典斯多亚哲学的某些要素到启蒙哲学。它在浪漫主义时期得到了其首次现代表述。随后，它被与各种其他主题联系在一起，这些主题包括从

“艺术家自由”的概念到民族主义。从社会的维度说，这一主题植根于资本主义布尔乔亚，以及更明显地，植根于布尔乔亚中略知波希米亚式生活皮毛的人。然而，随着工业社会里中产阶级的成长与转变，这一主题成为现代神圣世界中心话题。甚至在那些它最初与个人共同体中个人责任传统相联系的地方（例如在美国），它最终也丧失了它的“超越性”政治光环。个人被囿于“私人领域”这种状况——正如我们所指出的，这预设了一组特定的、历史上惟一的社会——结构因素，在意指“内在的人”的对个人认同的重新定义中找到了自己的主题同道。个人“自主”因此开始意味着在对认同的私人探求中不受外在限制与传统禁忌的束缚。

个人“自主”的主题有许多不同的表现方式。因为“内在的

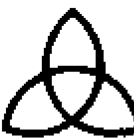
人"实际上是一个无法定义的实体,假使要发现它需要一生的探索。那些要在自己经历的主观维度中找出"终极"意义源泉的个人，开始了自我实现和自我表现的过程，这一过程也许并不连续——因为它陷入了日常生活的经常性程式的包围之中，但肯定是永无止境的。在现代神圣世界中,自我表现和自我实现代表着占统治地位的个人"自主"命题的最重要表现形式。因为个人行为受到基本公共制度的控制，所以他很快就认识到他的"自主"的局限,并学习着将对自我实现的寻求限定在"私人领域"之中。年轻人在接受这一限制时会体验到某种困难,这是一种人们在学会欣赏"生活的严酷真相"之前很难觉察得到的限制。对通俗文学、广播电视、忠告专栏和灵感书籍的内容分析提供了充足的证据,表明自我表现和自我实现确实是突出的主题。自我表现和自我实现也在教育的理论中，如果不总是在教育的实践中的话,占据着中心地位。进而,个人在寻求他的"内在自我"方面的天生困难解释了为什么形形色色的科学的与准科学的心理学在为他的探寻提供指寻时倒会获得巨大的成功[参见 P. Berger:《走向对精神分析的社会学理解》,载《Social Research》,32:1,26~41 页,1965]。

盛行的流动性社会精神气质可以被认为是自我实现主题的一种具体表现[关于对流动性气质及其社会——心理影响的经典论述,参见 R. Merton:《社会理论与社会结构》,131~194 页,New York,1957]。当然,通过获取地位的手段来达到自我实现阻碍了人们完全囿于"私人领域"。然而,重要的是,这一流动性气质通常是与一种对待社会秩序的既是"个人主义的",又带有操纵性的态度相联系的。最后,因为在流动性气质与地位获取之间存在着由结构所决定的裂隙,所以,可以做出以下假设:"失败"将强化人们龟缩在"私人领域"之



taboos)的重压后摆锤的短暂一荡。

性从社会控制下所获得的广泛（虽然并不完全）"解放"，使得性的行为比起在传统社会秩序之下更多地受到消费者偏好的支配。然而，应当注意到，性虽然是个人"自主"的一个基本组成部分，但却容许"个人领域"超出孤立个人的扩张，并且因此可以作为自我超越的一种形式而发挥作用。与此同时，性是一种仍然局限于"私人领域"的自我超越形式，并且，正如人们想要说的，从本质上基于基本公共制度之功能合理性规范的社会秩序的观点看来，它也是无害的。



另一个在现代工业社会中的神圣世界中占据重要位置的主题是家庭主义。这也许看起来会出人意料。首先，因为家庭显然已丧失了它传统上在社会结构中所执行的许多功能。然而，继续我们在讨论性时所作的论证，我们要说，恰恰是这些功能的丧失使得家庭能够成为囿于"私人领域"的个人的"终极"意义来源。家庭主义作为现代神圣世界中的一个主题，只与传统宗教体系——诸如传统中国社会的血亲中心价值观——中家庭所占据的地位表面上相似。在传统宗教体系中，家庭也和国家一样是总体秩序的要素和表象。而另一方面，现代家庭主义代表着"私人领域"超出孤立个人的藩篱的扩展——这一扩展也像性中自我超越一样，并不与基本公共制度的规范和功能性要求相冲突。家庭中的自我超越至少潜在地更稳定——它容许建构一个微型世界(a microcosmos)，这个体系具有贯穿个人经历的"终极"意义。

显然，家庭主义的主题与性的主题紧密相连。在现代神圣世界中，这两者正在变得日益和谐共处。"自主"个人的消费者取向容许将这两个主题包括在一个主观相关性系统中。然而，应当注

意，现代家庭主义的“此世”性质被用从传统基督教言辞中推导出来的一套词汇成功地伪装着，而性的，或关于这方面内容的任何其他支配性“神圣”主题的，“此世”性质则伪装得不那么成功。现代家庭主义是可以获得制度性专门化宗教的残存形式支持的一个现代主题，它与这些形式的“内在逻辑”之间的矛盾最少。

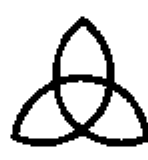
个人“自主”、自我表现、自我实现、流动性社会精神气质、性和家庭主义的中心主题周围，环绕着一大群不那么重要的论题，不过，这些论题也要求拥有某种“神圣”地位。当然，这些论题同样是“自主”个人可以在宗教表象的聚积中得到的。它们在下述意义上不如中心主题那么重要：它们不太可能被选中作为建构

主观“终极”意义系统的基石。正如前面所指出的，许多次要主题或者源于传统基督教体系，或者源于18和19世纪的“世俗”意识形态。在这里，试图提供一幅哪怕是粗略描绘这些次要主题的速写也是不可能的。为了略作说明，我们将仅仅列举那些从世俗美国人的平均主义民主传统和流动性气质的辩证法中产生出来的论题：“与他人和睦相处”，“调整”，“公平对待所有的人”，“合群”(togetherness)。必须承认要断定这些主题的重要性非常困难。至少可以想像，它们经常只不过是口头上说得动听而已，正是这类动听的言辞的功能使得“个人”自主的支配性主题更容易被接受——特别是在这一主题作社会流动性的“社会精神气质”，而最不带有“私人性”的表现形式之中。

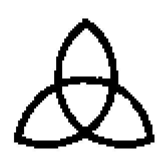
有趣的是，我们注意到死亡哪怕是作为次要论题也没有出

现在现代工业社会的神圣世界之中。衰老和老年也不再被赋予“神圣”意义。“自主的”个人是青春鼎盛，长生不死的[对于当代文化中所表现的青春期性格的成因的出色理论探讨，参见F. Tenbruck：《现代青年》，载《Diogène》，36，1961]。

总之，可以说，现代神圣世界象征着个人主义的社会-心理现象，它以各种不同的表述方式将“终极”意义赋予了“私人领域”的由结构所决定的现象。我们试图表明，现代神圣世界的结构及其主题内容代表着一种新的宗教社会形式的出现，而这种形式又是由个人与社会秩序之间关系的根本转变所决定的。



本制度中移走了许多(潜在偏狭的)人类激情,这些激情已经证明在人类历史中经常是至关重要的。如果从孤立的角度来看待这一过程,则可以无可非议地将其视为从私人情感中将社会排布解放出来的一个基本组分。然而,基本公共制度日益增长的自主对于个人与社会秩序的关系——以及因此最终与他自己的关系都有影响。如果考察这些影响,人们同样可以合理地将这一过程描述为将社会秩序的基本结构组分非人性化的过程。基本社会制度的功能合理性似乎强化了个人与其社会的脱离,由此加剧了所有社会秩序固有的不稳定。基本制度的自主、"主观"自主和社会秩序的反常状态(anomie)是辩证地联系着的。至少可以说,"主观"自主与基本制度的自主,现代工业社会的两个最引人注目的特征,是真正相互矛盾的现象。



新的宗教社会形式是在导致基本公共制度的自主的随同一个整体社会转型中出现的。现代神圣世界将个人退缩到"私人领域"这一过程合法化,并且将他的主观"自主"神圣化。因此,现代神圣世界不可避免地强化了基本制度的自主运行。通过将神圣性质赋予日益增长的人类存在主观性,这一体系不仅支持世俗化,而且支持我们所谓的社会结构的非人性化。如果这一论点看起来仍然自相矛盾,那么我们在阐明本书的主旨上就完全失败了。

现代神圣世界似乎是作为一个总体性意识形态而运作的。它提供了一个由似乎可信的观念组成的无所不包的聚积,这一聚积支持现代工业社会的进行,但并不将这些社会明确合法化。

这一论点表明了，为什么将新的宗教社会形式在通常意义上称为意识形态并非特别有用的一个原因。此外，新的宗教社会形式并不代表一个特定社会阶层的既得利益，并且它不能被表述为政治行动和社会行动的程序。它既不是乌托邦的，也不是众生复位论的[基督教神学救赎论学说之一。认为一切灵性实体，包括天使、人的灵魂和魔鬼最终将得到上帝的恩宠而回复到原来与上帝和好的地位。——译注](restorationist)；既不是共产主义的，也不是资本主义的。传统的宗教社会形式是否能通过贴上意识形态标签而得到适当理解，是值得怀疑的，尽管这些形式偶尔发挥着意识形态的功能。但对新的宗教社会形式来说，这个标签肯定是贴错了地方——由于

以上刚刚阐明的理由。

人们将如何决定新的宗教社会形式是“好”还是“坏”？它是一种基本上主观的“宗教虔信”形式，与传统宗教模型比起来，它以不那么连贯一致、不带强制性的神圣体系和程度较低的“超越性”为特征，这是好还是坏？

虽然新的宗教社会形式支持社会结构的非人性化，但它也“神化”了人类意识从社会结构压抑下的(相对)解放。这一解放代表着“每个人”都获得了历史上前所未有的个人生活自主的机遇。但这一解放也包含着一个严重危险——促使大众在“天下大乱”时退缩到“私人领域”之中。总的说来，这是好还是坏？

不论人们如何回答这一问题，试图理解在个人与社会秩序的关系中发生了什么革命性变革的努力不会白费。新的宗教社

会形式的出现部分地被现代工业社会的更容易看到的经济和政治特征所掩盖。我们试图在这里描述的趋势不太可能逆转——即使这样一种逆转被认为是值得想望的。人们绝不能因为墨守传统主义的宗教幻象而对它避而不见。人们也不能因为受到世俗乐观主义的鼓舞而漠视它的意义。



德文版跋

一、引言

即使在今天(我写下这些话,是在我完成本书之后约四分之一世纪),也依然流行着一种观点:现代生活“没有任何宗教”,在

实质上是非宗教的。即使在今天,我也依然认为这种观点在实质上是错误的。即便说它可能在某些方面有所言中,那也不是关涉到现代生活本身,而是关涉到最狭义上的社会结构。与澳大利亚土著、古埃及、欧洲中世纪的社会相比,工业社会可能看起来确实是世俗的和理性主义的。它明显的政治制度和宗教制度已经不再依赖于传统的,特别是宗教的认证。在它们中间居支配地位的宇宙论——自然科学的宇宙论——也不再以显而易见的宗教神话为基础。占优势的意识形态依据的是科学,它们把科学当做其合法证明的雄辩源泉。现代工业社会的多数居民不再自视为严格的、仅仅对这个或者那个官方的宗教社团及其有约束力的教义和仪典负有义务。因此,现代世界的社会结构是“世俗的”,其程度是过去的时代和其他社会闻所未闻的。但是,无论现代社

看到极其丰富多彩的社会事件，它们都服务于那个基本的宗教功能，即把人的本质嵌入一种历史的社会秩序。阿兰达人的图腾崇拜、苏人和诺曼人的部落文化、西伯利亚的萨满教、埃及的众神宇宙、古以色列的耶和华崇拜、印度教和佛教各种各样的宗教形式、儒教、古希腊的奥林匹斯山、古罗马的国教、从折中调和的西西里民众天主教，到新英格兰的清教徒社团这些形形色色的基督教，海地的伏都文化、美国的平民宗教、日本的创价学会，都很少表现出共同的东西。事实上，这些社会秩序及其宗教的“内容”是千差万别的。因为这些如此不同的内容是两个密切相关的社会过程的结果；在这两个社会过程中，通常的人类现实被或多

或少系统地与某种东西联系起来了，这种东西作为“另一种”现实超越了这一种现实。两个过程是可以相互交往的，但是在复合性的不同层面上，在不同的社会结构的嵌入中交往的。

在第一个过程中，对各种不同的此岸的和彼岸的超验性的主体经验，被以符号的方式(语言的、象征的方式)表现出来，并且(在正常情况下是为了他人，因而是以主体间的方式)被重建起来。社会交往的其他过程就是以这些重建为基础的；在这些其他过程中，一些重建被接受，另一些重建被抛弃，它们被系统地彼此联系起来，作为“另一种”现实的见证导向主体超验性经验的社会本体论化。对此，下面还要有所解释。但首先必须说明的是，“超验性”或者对超验性的主体经验这种说法，以及“另一种”现实这个术语，指的是什么。

二、超验性经验

用不着从过于遥远的地方谈起，我们一上来就可以说：每一个人都意识到了自己生存于其中的世界的超验性。这种意识境界的根据在于，日常的经验遇到了界限；它可以或者在这个现实内部越过这些界限，可以跳跃到另一种现实，或者面对这些界限驻足不前。每一个人都知道世界里面的界限；他也知道，像他所经验的这个世界有界限。没有一个人认真地怀疑过，他生活在一个在他之前就已经存在、在他之后仍将继续存在的世界里。

许多我们不愿意看到的事情发生了，而许多我们愿意看到的事情却不曾出现；以日常生活"自然的"、实际的态度来看，我们把这种情况视为不可避免的。我们常常必须等待，我们常常徒劳地等待。我们满怀希望地造就的许多事物消失了，另一方面，我们的行为也违背我们自己的意志留下了痕迹；在我们甚至久已忘却那行为的时候，却遇到了它留下的痕迹。每一个人都注意到，他并不是独自在这个世界上的。他遇到其他人，遇到他自己的同类。他看到自己同类的衰老和死亡。他知道自己是在某个时候诞生的。他推断出，另一些人将比他活得更长久。我们习惯于总是白天重新醒来，晚上重新入睡。我们习惯于一定的事务。我们接受那些早已创造出来的秩序。日常生活有它自己惯常的进程；它的界限不会太使我们惧怕。但是，如果我们失去了古老的习惯，如果不再醒来的可能性使我们感到震惊，事情又会怎么样呢？

单是以日常的态度，我们大家就已经把世界经验为一种现

因为这仅仅涉及每次现在的经验和每次行动的时空界限。原则上，没有任何东西妨碍在其他经验和以后的行动中避开或者逾越这些界限的可能性。不过，即便是战胜"微小的"时空超验性，也是一个可观的成就。通常，只有当我们失去了运动的能力，当我们变得健忘，当我们徒劳地等待的时候，我们才会发觉这一点；本来，对于我们人来说："战胜"这些超验性从来都只是暂时的；在我们越过这个类型的一个界限之后，也就遇到了下一个界限；在一次等待被满足之后，就又开始了下一次等待。

在我们紧邻的周围世界里，我们所遇到的对象不是对象，而是被经验为我们的同类，我们自己也处在他们那包括我们在内的周围世界之中。我们的周围世界可能与其他人的周围世界在很大程度上相互交错（它与其他人的周围世界可能并不完全一致，人们都有自己的时空视角和生平视角，我也有我自己的视角。不过，我们把这种细节忽略不计）。在我们对他人的经验中，我们遇到我们自己经验的界限，同时又遇到我们对他人的经验的界限。

在对"中等"超验性的经验中，所遇到的界限是不能逾越的，尽管它有时也可能显得"不那么严密"，例如在一种伟大的爱的迷醉中。他人的"外"在体现着一种本身不能被直接经验的"内"在。但是，外在体现内在又是如此密切，以致我们可以认为，内在是可以直接在外部事物中体验到的。就"微小的"和"中等的"超验性而言，经验的界限是划在同一个现实领域之中的，并且可以借助一个留神注意和掉头不顾的很少令人激奋的、几乎是习惯性的过程来逾越。

睡和梦所标志的脱离日常生活，则是另一回事。在这里，个别的经验，甚至包括体验流，遇到的是另一种界限，与它自己的

必然终点的界限不同;遇到的是另一种边缘,与当时紧邻的周围世界的边缘不同;遇到的是另一种限制,与把一个人同另一个人隔离开来的限制不同。我们习惯的主动意识的停滞状态把我们带到了一个界限,它背后的东西与它前面的东西截然有别。与日常生活的现实不同的另一种现实成为可经验的。这种现实值得注意的是,我们通过逾越一个经验界限,每日每夜都进入这一现实;在这个经验界限后面,没有类似的经验在等候;我们也通过再次逾越一个类似清晰划定的界限而从这一现实返回。与日常现实内部的界限逾越相反,我们很少能够携走和带回点什么。在睡眠中毫无保留地脱离日常生活和习惯性的日常注意的下限之

间,有一个半清醒的意识张力领域;在这个领域里,区别只是被不清晰地分成等级。就连迷醉的过渡,也必然不是以一次巨大的跳跃完成的。此外,不同寻常的——半清醒与迷醉的例外状态是相似的,并且与梦也都相像——是,日常生活中居支配地位的重要性结构大大地或者完全地被取消了。日常的忧虑失去了它的效力。在所有这些界限逾越中,日常生活都为了另一种状态而丧失了它自己的现实要求。经验在这一状态中所指示的,都可以主观地预感到。但是,既然只有极少值得相信的、社会预先建构的解释可能性供支配,这样的经验对现实性就不仅可以提出一种暂时的要求,而且可以提出一种持久的要求,因而也就是一种即便是在“返回”到日常生活之后也保留其优先地位的现实要求。自然的态度被甩开了,实用的动机失去了力量,日常行动和日常

经验的重要性体系被尽可能地排除了。当然，对于日常实践来说，这只是在有限的范围内有效，即使在被社会建构和圣化的世界观中，被宣布为暂时的外观的，是日常生活，而不是另一种现实。

还没有谈到死亡。死亡并不被经验为界限。毋宁说，我们是从他人的死亡的经验中，获得死亡是人生界限的知识的。我们的同类一逾越这一界限，就不再回来了。

人超越日常生活走向何方，他如何解释并且试图在象征和仪典中把握和战胜这种超验性，并不是孤立个人的主体经验的事情，而是人类存在的历史社会性的事情，是“生物学因素”的这种原初的、“人本学的”超验性的事情，换句话说，是对现实，对这一种现实和“另一种现实”，对一种日常的现实和一种非日常的现实的社会建构的预定性的事情。

为了说明什么是现实的，什么不是现实的，什么仅仅是一个梦的发生，我们所援引的知识是一种在日常生活的自然态度中安家，并与其自明性密切相关的知识。在事情一清二楚的时候，在正常的、有保障的情况下，日常生活提出的现实要求无疑始终拥有实践上的优先地位。夜、梦，都被排除在外。如果日常生活的现实要求，被一种一开始就否认其他意义域的现实要求的现实理论用作绝对的现实规定的基础，那么，梦就和其他非日常的意义域一样显得是非现实的。逆转——宣布日常生活的非现实性——是很困难的。它可以“在理论上”一再得到贯彻，但只能在极其有限的范围内对一般的(宗教上并非“有高深造诣的”)人的日常行为产生影响。

社会现实“在内容上”相当不同的既定性，通过把单个的人安置在一个超越他的历史之中，都可以适应全人类的宗教功能。

然而，构成这些既定性的内核的，却是“另一种”或者“非常的”现实狭义上宗教的、社会的建构。这种建构是以对超验性的主体经验的可交往性重建为基础的。

三、“另一些”现实的社会建构

指出“另一些”现实的社会建构，离开了对超验性的主体经验在某种意义上属于前社会的层面。因此，为了考虑如何“战胜”

对超验性的主体经验，并使之客体化，成为一种非日常现实的社会建构的基础，返回到这一问题是必要的。如同已经指出的那样，参与此事的有两个彼此相关的过程，它们由交往行动的某些形式构成。

在第一个过程中，对超验性——从“微小的”、日常的超验性，到“巨大的”、非日常的超验性——的各种类型的主体经验被以语言的——象征的方式客体化，并被告知他人（或者也告知自己）。因此，在这一过程中，对超验性的主体经验（准确地说，是对超验性的主体经验的回忆），由于被纳人交往形式，面被重建起来，通常是以主体间的方式被重建起来的。这些交往形式的主要类型是借助象征建立关系和做出标记、叙述和仪典；在叙述中，经验被转化为神话，并为再次叙述作好了准备；在仪典中，经验

得到了共同的回忆。可以说，所有这三种形式都包含着“集体”记忆的成就。

在上面提到的第二个过程中，已经假定了初次的主体间重建。它们被当做具有可疑特征的、需要社会监控的既定性。它们必须首先得到正确的解释，解释必须彼此关联，相互一致(不管是什么样的“逻辑”来调节这种一致)，必要的话，还得到再表述。如果这是不可能的，那么，经验本身——而且不仅是它们的重建——就必须被抛弃。因此，系统化不仅包含着一种起审查作用的拣选，而且也包含着对正确解释的一种圣化。日常现实与非日常现实之间的关系可以得到“说明”，并且在涉及超验性经验的全社会的重要性要求和认证要求的地方，使日常的社会秩序及其制度不致受到危害。

不言而喻，我们恰恰是在各种现实的这一结合部发现了社会变迁的强大潜能。虽然有一种“体系”的倾向，即把指导社会成员日常行为并有助于维持社会秩序的规范与更高的、认证社会秩序的“另一种”现实联系起来；从而还有一种“体系”的倾向，即偏爱没有太大的困难就允许这样做的这“另一些”现实(精确地说，是在对超验性经验的主体间重建的拣选和圣化中维持“体系”的那些现实)。但是，对超验性经验的驯化并不总是完全成功。对支配日常生活的社会秩序(特别是在政权和经济领域里)和十分“情愿”做出认证的“另一种现实”的同时维护，在任何情况下都要求复杂的校正：从创建在“神学”和“民间宗教”之间促成和解的解释性中间机构(从各种不同的折中调和的虔信机构到为一般教众设立的起斡旋作用的“第三修会”)，到为宗教上造诣高深的人准备好世外桃源(例如修道院)，直到诋毁和在教义

上毁灭,甚至在物质上消灭宗教上的“偏激狂”,并用超验事物更乐意和解的世俗经管者取代他们。

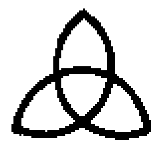
贯穿着超验性的普遍人类经验、在这些经验中被预感、被梦想、被希望和被担忧的日常型和非日常型现实,首先在主体间的交往行动中被重建起来;因此,在任何情况下,每当超验现实的这第二个社会建构过程顺利进行的时候,它们就获得了一种稳定的和——或短暂或长久地——有约束力的本体论地位。

当然,这两个过程之间的区分是人为的。对于一个过程来说,超验性的“普遍人类经验”这种说法,只有当它被置入现象学还原的联系中,从而被置入一种有助于逐步发现具体人类经验

的本质性基础的严格哲学方法的联系中的时候,才具有意义[参见T. Luckmann:《哲学、社会科学与日常生活》,载《生存世界与社会》,Paderborn,9~55页,1980(英文载M. Natanson[编者]:《现象学与社会科学》,第1卷,Evanston / Ill,143~185页,1973)]。然而,具体的经验始终是历史的,因而在很大程度上,在形式和内容上,是由当时对现实的社会建构——包括“另一种”现实的建构——决定的。在做出这一保留的情况下,并且以必要的谨慎态度,我们才可以谈到两个过程之间持久的辩证关系。在逻辑上,第一个过程是先行的。如果没有对一再复现的人类超验性经验的普遍角度先行做出主体间的交往性重建,就不会有超验现实的社会建构。在第二个过程群中所进行的历史性拣选、圣化和制度化,是以第一批过程的先在性为前提条件的。不过,严格地说来,不存在这种类型天然的先在性,因为一切

人类经验都是历史地安置的，并通过这一安置获得了形式。对超验性的具体主体经验始终或多或少地完全以这样的经验的社会建构的、起客观化作用的样式为标准的。因此，在经验上，这第二个过程及其结果是先行的。在这两种场合，在两个过程的“辩证关系”中，就像丰富多彩的具有基本宗教功能的社会既定性一样，丰富多彩的主体宗教经验被社会地建构起来了。

四、符号、象征、仪典



在迄止现在的阐述中，只是借助“以语言——象征的方式客体化”这个术语提到了以交往的方式对待超验性经验并把它们社会地塑造为“另一种”现实(一个“神圣的宇宙”)这个基本的维度。单是由于最初对超验性经验的主体间重建，作为神话化的叙述，作为共同回忆的仪典，或直接或间接地以这一维度为基础，这个概念就至少应该得到简短的讨论。借助胡塞尔称之为呈现的那种意向性关联结构，我们得以或多或少成功地克服了经验的界限。在呈现关联中，就像这个概念已经暗示的那样，某种不能直接经验的东西借助某种可以直接经验的东西呈现出来了。如果这是某种仅仅在眼下、出自纯粹偶然的原因不能直接经验、原则上任何时候都可以直接经验的东西，那么，我们所关涉的就是一种简单的呈现。这种呈现也就是我们用来克服时空经验的“微小的”超验性的那种呈现。从远处给我们显示出火的烟，给我们指示着一具尸体的恶臭，因而也就是迹象，以及由个别的人所设立、尚未约定俗成的标志，例如树皮上的刻痕、雪地的踪迹，都

帮助我们超越自己经验眼下的界限。在这些“超验性”中，没有任何东西超出日常的经验；在这些迹象和标志中，没有任何东西指示着一个“神圣的宇宙”；然而不言而喻的是，在借助解释迹象和设立标志对这些超验性的日常克服中，也产生了各种问题；为了解决这些问题，自古以来就发展出了各种特技，我们通常把它们都归在魔法的概念下。

他人（或者一般地来说，是alter ego[另一个我]，但不一定必须是一个人性的我）[参见T. Luckmann：《论社会世界的界限》，载《生存世界与社会》，56~93页，1980（英文载M. Natanson，《现象学与社会科学》，第1卷，73~100页）]的经验则是另一回事。如上所说，他人的意识只能间接地

被经验；只有当并且通过它表述出来，当它以某种方式被体现出来，特别是当他人设置了符号时，它才能被经验。运用符号是以某种约定俗成为前提的；而约定俗成只有在社会行动中才是可能的——确切地说，是在alter ego（另一个我）的超验性对我们表现为原初的那种行动中。日常生活中的符号结构及其（例如隐喻的）转换，也是逾越通常经验的界限所借助的，这里并不能予以描述[参见T. Luckmann：《日常生活中语言的建构》，载B. Badura和K. Gloy编：《交往社会学》，218~237页，Stuttgurt，1972（英文载L.E. Embree编：《生存世界与意识》，Aron Gurwitsch研究论文集，Evanston / Ⅲ，469~488页，1972）]。在此只需要指出，符号是与某种未被直接经验、也不能被直接经验的东西——另一个我的意识——相关的。不言而喻，以主体间的方式重建主体经验——包括对超验性的主体经验——的最重要手

段，和以社会的方式建构日常的和非日常的现实的最重要手段，就是语言的符号体系。从"另一些"现实中，只能带给日常生活一些指示和回忆。这是对出自其他各种不同状态的经验的回忆：出自梦，或者出自过于兴奋的状态，后者——除了有时出现的突然丧失意识——表明了迷醉的特征。回忆可以在返回到日常生活的现实之后，作为另一些现实的指示被提取出来，"翻译"成语言，得到系统的解释，转换成象征。利用符号做出的各种不同的指点，尤其是本来的符号和象征，此外还有更为简单的形式，即标志和迹象，都使"信息"超出了直接经验的界限，因为它们在现实的经验中，把虽然对当时现在的经验很重要、但却以某种方式超越了经验内核的东西也一起现在化了。迹象和标志有助于战胜时间和空间"微小的"超验性。借助主体间的建构和"约定俗成"，符号有助于同其他人的相互理解。把人与他人隔离开来的鸿沟，无论怎样不充分，但毕竟是被沟通了。最后，象征是另一种现实在日常现实中的体现；但是，与其他（即仪典化的）行动相联系，也可能需要用它们来逾越通向另一些现实的界限，包括那最后的界限。

象征是建立在一种呈现关系之上的。与符号指示着另一个我的意识类似，象征指向某种不能被直接经验的东西。在这里，象征与符号有一个重大的差别：象征所指示的，是某种被经验为属于不同于日常现实的另一种现实的东西。在象征关系中呈现出来的，不仅不在场（不言而喻，这适用于一切呈现关系），也不仅是作为这样的东西原则上无法达到（就像他人的意识那样）——它处在另一种现实之中，与它的符号载体所处的现实截然不同。符号载体——且不说它们的象征内容——是日常经验的组成部分。它们是我们在日常经验的完全清醒状态中所遇到

的事件和对象。诚然,我可以借助它们启程进入另一种状态,进入迷醉状态;或者,我可以在返回到日常现实的途中经验到它们。但是,如果各个现实领域之间的界限在经验自身中被逾越,象征关系就解体了,我们就使“自己”(也许是作为“另一个”自己)——在迷醉中、在梦中、在神秘的合一中——进入了“另一种”现实。在我们返回到日常生活之后,也许在记忆中还保留着另一些现实的指示。在重建中,它们就可以被固定为象征,固定为可叙述的回忆。如果在“另一种”现实中所经验到的,不仅仅在单个人的回忆中留下模糊不清的线条,那么,呈现关系就必然被固定下来:借助迹象和符号;它们在这种情况下也附带获得了一种象征的功能。

系统地、社会地固定对逾越界限的经验的回忆,就需要有语言。叙述“另一种状态”、叙述对“另一些现实”的经验的例子,我们大家都很熟悉;在许多社会中,口头(在有文字的文化中当然也有书面的)交往的有关类别提供了这些经验无处不在的证明。

我在这里没有必要探讨象征的建构和符号性质(载体本性相对的无关紧要、象征意义无限制的可转用性)[在德文第1版(1963)和英文扩写版(1967)之间的几年里,我已经在与Peter Berger合著《现实的社会建构》一书;我虽然知道Schütz发表了关于象征和超验性的思考(参见A. Schütz:《象征、现实与社会》,文集第1卷,331–411页,Dan Haag,1971),但只是在我试图整理和加工Schütz的提纲、发表了的文章和《生活世界的结构》(A. Schütz和T. Luckmann,第1卷和第2卷,Frankfurt,1979和1984)的手稿时,我才连续地思考这个问题。H.-G. Soeffner做出了进一步的分析,《取向的寓意形式和象征形式》,载《日常生活的诠释和诠释的日常生活,论一种社会科学解释学的知识社会学构想》,

Frankfurt / M,1989,158-184 页],不过,我想提一提与象征相适应的行动形式。从形式上来看,仪典是行动。可以说,仪典是象征的行动方式。它们是社会的行动:它们是根据其他存在取向的。只不过,在仪典中所吁请的存在并不能像他人那样被经验、被理解、被对待。仪典行动取向所根据的这些"其他存在"属于另一种现实,与行动者处身于其中的那个现实不同[参见 H.-G. Soeffner:《反仪典主义的仪典》,非日常生活资料集,载 H.U. Gumbrecht 和 K.L. Pfeiffer 编:《交往的物质性》,519-546 页,Frankfurt / M,1988]。于是,并不关注其他存在回答的社会行动是单方面的,而关注回答的行动则是相互的。不过,仪典并不适合作这种简单的分类。一方面,它们是社会的行动;它们期待一种回答。因此,就行动者原初的意思而言,它们是关注相互性的。至于它们实际上是否得到答复,则是另外一个问题。这是一个不能由局外的观察者来回答的问题。其理由非常简单。无论是"问题",还是"回答",都不是由日常交往的实用动机支配的。提出"问题"的行动者,试图遵循在他看来也适用于同另一些现实领域交往的规则。仪典行动是针对非日常现实的。在日常行动和交往的范围内,它们可能是毫无意义的;但是,它们的意义在于借助象征与神圣的宇宙建立联系(此时,仪典行动是象征意义的载体)。献祭、逾越仪式、葬礼以及诸如此类的东西,都代表着"终极的"意义,它们不需要所谓"起中介作用的翻译",把它们译成日常既定性的世俗联系。

在各种不同的社会里,对这种现实的认识也得到了不同的象征性客体化。对于仪典行动本身而言,还有另外一点要注意。对"可能的"回答的解释,有时表达得非常明显:例如,在被理解为"魔法"的迹象(跳神之后下雨)中。但是,也经常有对"回答"的

验性的主体经验、它们在交往行动中的主体间重建、对“另一些”现实的社会建构、对象征和仪典在这些社会过程中所扮演的角色所作的说明,能满足这些意图。

不言而喻,尽管我认为,即便在当时的考虑中,也已经指出了一种不为理论上的错误建构(特别是像各种各样的世俗化理论)所蒙蔽的洞察力,早在四分之一多世纪之前就可以认识的东西,把这一理论构思运用于分析宗教历史上的社会形式、分析宗教的一种新社会形式的现代发展,也仍然既需要改进,也需要扩展。然而,倘若我要着手做出所有这些扩展和改进,我就必须写出一部材料丰富的新书了。但我并不想这样做。不过,至少我想对宗教本身如今在现代工业社会(那些喜欢哗众取宠的人不妨把它读作:后现代社会,后工业社会)中的处境作一些说明,来结束这篇附录。

宗教的私人化是现代社会中生活全面私人化的一个核心部分。生活的私人化是社会结构在功能上高度分化的后果之一,几乎可以说,是它的一个“合乎逻辑的”后果。在远古社会和传统社会中,多功能的制度(典型地作为流行的氏族体制和血缘体制的组成部分出现)曾调节着社会的行动。在由它们所形成的制度中,某些功能居支配地位,另一些功能则退居后台,或者被“转让”给其他制度。与此同时,各种制度与功能接近的基本设施相互融合,形成了特别化的领域。在现在的工业社会中,从这些制度领域中产生出相对独立的社会亚体系。单个亚体系的规范相对地独立于在其他亚体系中指导行动的规则。在对自己处身于其中的那个领域的依赖性中,社会的边际活动宁可服从异质的、在当时目的明确的规范。

现代社会结构在功能上的分化的一个重要后果就是，非日常现实再也没有一个相当普遍的、不言而喻有约束力的、社会建构的模式了。在西方社会中，典型宗教的经验建构和模式，因而也就是指示着生活"巨大的"超验性的那些经验建构和模式，曾处在基督教教会的独家监控(圣化、审查)之下。在此期间，在"神圣世界"的"市场"上，出现的绝不仅仅还是传统基督教的、典型宗教的代表。毋宁说，这些代表必须与起源极其千差万别的宗教取向(利用模式重建各种不同的超验性经验)展开竞争。各种超验性的商品市场，是以借助来自世界每一个角落的大众传播媒介——书籍、刊物、广播、电视——科学院和研究院、治疗灵魂的

诊所和四处游荡的精神病医生进行推销为基础的。此外，出自传统的"神圣宇宙"、如今聚集在各种世界宗教的musée imaginaire(想像的博物馆)之中的、依据"巨大的"超验性的种种典型宗教取向，也不仅仅与自己的同类竞争。它们还要同来自此岸超验性的种种重建的生活取向模式展开竞争。

现代工业社会的成员可能是生活在一个(日益？)相同的日常现实之中，但是，这一现实却不再与一个相同的非日常现实相联系。

倘若从这个最简单的假定出发，那就必须说，日常现实与超验现实在其中连结起来的各种现代世界观，其一致性要比远古社会和传统社会薄弱得多，以致有人试图做出假定，现在根本没有剩下任何一致了。种种社会建构把对不同的超验性的主体经

者"自律的"个人的伙伴关系新形式、另一个我("共同性")和圣化的、在很大程度上自我满足的自我。

——大批不同的社会小企业和大企业从事着超越性经验模式的极其不同的建构和(或者)它们的小批量和大批量推销。如上所说,这一过程的基本结构是虽然非垄断化了的、但依然倾向于寡头经营的市场[参见 P.L. Berger:《分析尘世过程的市场模式》,载《宗教社会学国际年鉴》,235~249 页,1965]。这里起作用的首先是大众传播媒介。在这个市场上参与竞争的也有教会(从美国的电视福音到教皇的吻地旅行);尽管教会作为制度上特别化了的宗教过去时代的纪念,必须平息复辟思潮和基要主义思潮,但它们还是想加入现

代社会建构超验性的过程。此外,还产生了一些半制度化的、或多或少"新颖的"、或多或少"宗教的"(在这个词的传统理解上)社团,它们也想参与这一过程。社会结构不再以联系和有约束力的方式在主体意识及其超验性经验、这些经验以交往方式的重建和相互竞争的"神圣宇宙"说法之间充当中介了。至于这是好还是坏,则是另一回事。无论如何,私人化作为居支配地位的宗教现代社会形式,其特征与其说是由它是什么来表明的,倒不如说是由它不是什么来表明的。它之所以引人注目,乃是因为对于持久的、普遍人类的超验性经验来说,缺乏普遍可信的、有约束力的社会模式。